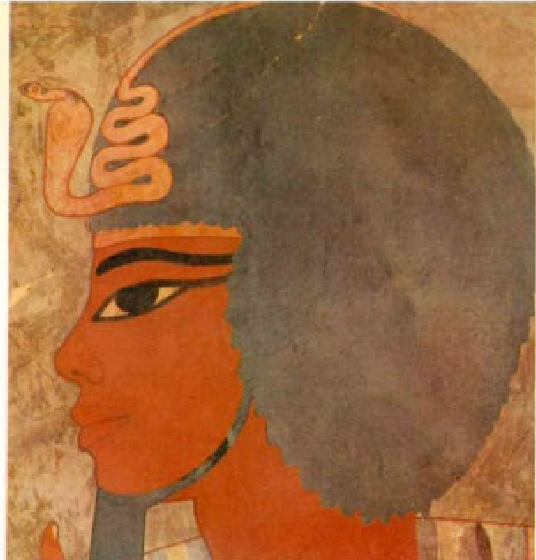
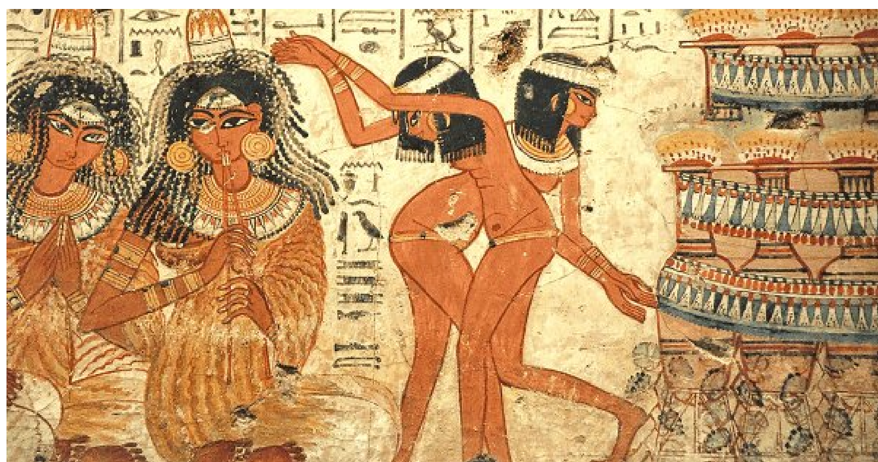


EL HOMBRE EGIPCIO

SERGIO DONADONI
y otros



La aspiración de EL HOMBRE EGIPCIO es hacer comprender, en la medida de lo posible, el Egipto Antiguo en relación con el mundo cultural en el que vivimos, manteniendo claras, no obstante, las perspectivas de distanciamiento que le permitan ser afín y a la vez distinto. De los diferentes personajes retratados en esta obra descubrimos su vida cotidiana: hechos y gestos, estructuras mentales, aspiraciones y sufrimientos.





AA. VV.

EL HOMBRE EGIPCIO

El hombre europeo - 1

ePub r1.0

Titivillus 15.05.2019

EDICIÓN DIGITAL

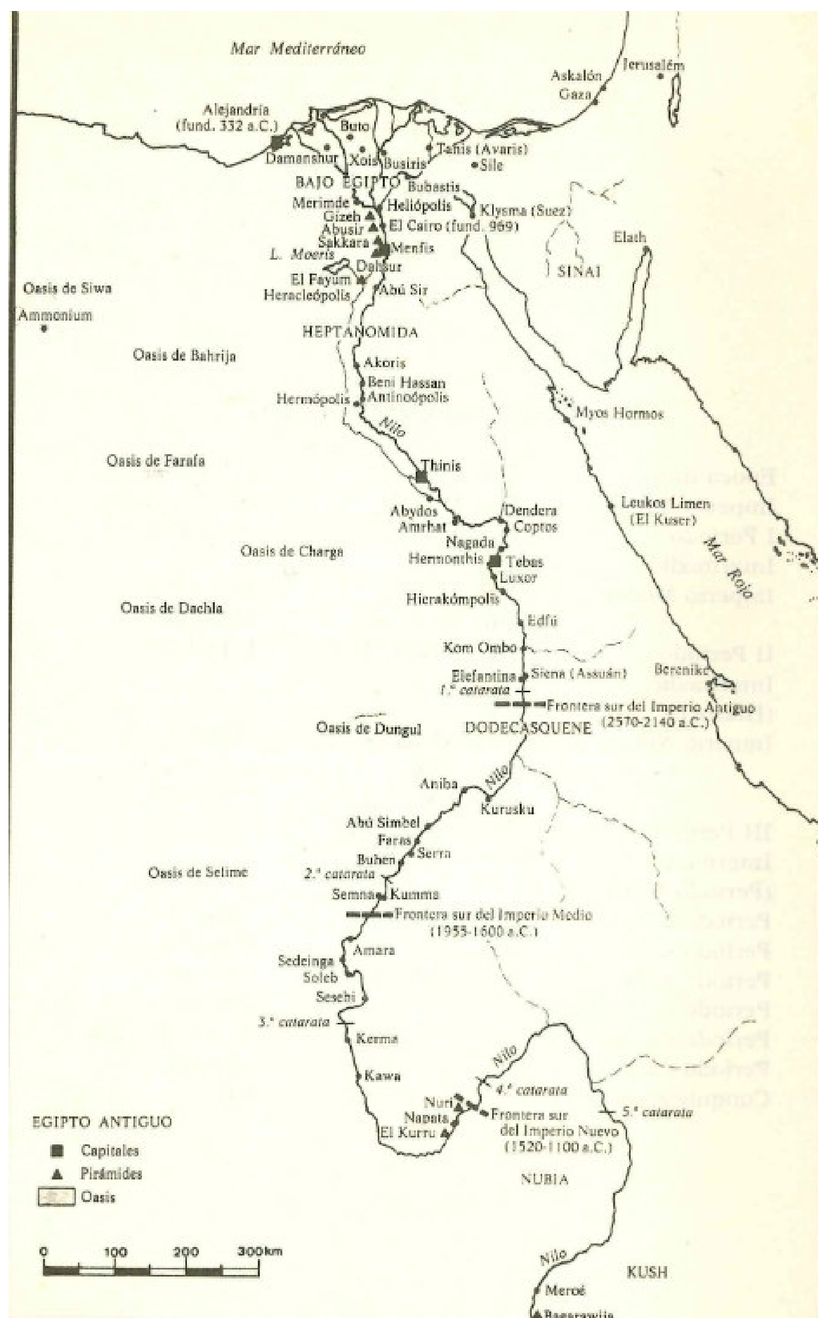
Título original: *L’uomo egiziano*
AA. VV., 1990
Edición digital: ePubLibre
Editor digital: Titivillus
Conversión a pdf: FS, 2019
ePub base r2.1







Índice de contenido


Mar Mediterráneo
Askalón
Jerusalém
Gaza
Alejandría
(fund. 332 a.C.)
Buto
Damanshur
Xois
Busiris
Tafis (Avaris)
Sile
BAJO EGIPTO
Bubastis
Merimde
Heliópolis
Klysma (Suez)
Gizeh
Abusir
El Cairo (fund. 969)
Sakkara
Menfis
L. Moeris
Dahsur
Elath
SINAI
El Fayum
Abú Sir
Heracleópolis
Oasis de Siwa
Ammonium
HEPTANOMIDA
Oasis de Bahrija
Akoris
Beni Hassan
Hermópolis
Antinoópolis
Myos Hormos
Nilo
Oasis de Farafa
Thinis
Leukos Limen
(El Kuser)
Abydos
Amrhat
Dendera
Coptos
Mar Rojo
Oasis de Charga
Nagada
Hermonthis
Tebas
Luxor
Hierakómpolis
Oasis de Dachla
Edfú
Kom Ombo
Elefantina
Siena (Assuán)
Bereniké
1.ª catarata
Frontera sur del Imperio Antiguo
(2570-2140 a.C.)
Oasis de Dungul
DODECASQUENE
Aniba
Nilo
Kurusku
Abú Simbel
Faras
Serra
Buhen
Oasis de Selime
2.ª catarata
Semna
Kumma
Frontera sur del Imperio Medio
(1955-1600 a.C.)
Amara
Sedeinga
Soleb
Sesebi
3.ª catarata
Kerma
Nilo
Kawa
4.ª catarata
Nuri
Napata
El Kurru
Frontera sur
del Imperio Nuevo
(1520-1100 a.C.)
5.ª catarata
EGIPTO ANTIGUO
Capitales
Pirámides
Oasis
NUBIA
0
100
200
300km
Nilo
KUSH
Meroé
Bagarawija

ESQUEMA CRONOLÓGICO

Época tinita	Din. I-III	ca. 3000-2570 a. C.
Imperio Antiguo	Din. IV-VIII	ca. 2570-2140
I Periodo Intermedio	Din. IX-XI	ca. 2140-1955
Imperio Medio	Din. XII	1955-1750
	Din. XIII	1750-1600
II Periodo Intermedio (Hiksos)	Din. XIV-XVII	1715-1540
Imperio Nuevo	Din. XVIII	1540-1293
	Din. XIX	1293-1190
	Din. XX	1190-1070
III Periodo Intermedio (Periodo Libio)	Din. XXI-XXIII	1070-712
Periodo etíope	Din. XXIV	712-664
Periodo saíta	Din. XXV	664-525
Periodo persa	Din. XXVI-XXX	525-332
Periodo ptolemaico		304-30
Periodo ptolemaico		304-30

Periodo ptolemaico	304-30
Periodo romano	30 a. C. - 337 d. C.
Periodo copto	337-641
Periodo árabe	641

Introducción

EL HOMBRE EGIPCIO

Sergio Donadoni



Busto de una estatua de hombre desconocido, din. XXVII.

No es fácil remontar indemnes el fluir del tiempo hasta universos que bajo aspectos algunas veces familiares y sencillos esconden diferencias tan profundas que, de no tenerse en cuenta, falsificarían toda comprensión. Y es por eso esencial recordar, antes que nada, que entre el Egipto antiguo y nosotros ha habido una profunda fractura.

La desaparición de la capacidad de leer los textos en que se había expresado su pertinaz e indómita voluntad de transmitir de una generación a otra la suma de sus experiencias y *memoranda* no carece, desde luego, de una razón: mucho antes del momento en que se esculpieron los últimos jeroglíficos, a finales de la época imperial romana, el vigor de la civilización egipcia se había transformado ya en una fatigosa supervivencia, en una lenta marginación de las líneas maestras de la historia hacia una mítica y exangüe idealización.

Nuestra civilización ha encontrado así un Egipto, más que sólida realidad, lugar ideal para basar figuraciones, unas veces celebrativas y otras deprecativas, y por tanto para conceptos que no habían nacido en su seno. Según los casos, prudente o cruel; opulento o tirano; impío, supersticioso y sabio; infantil y políticamente ejemplar; piadoso y cínico. El Egipto de los Antiguos (y hasta el de la Ilustración) es tema frecuente de meditaciones varias, pero es fundamentalmente un mundo de imposible comprensión.

La genial obra de desciframiento de Champollion a comienzos de la época romántica cambió mucho, sin duda, la situación. La posibilidad de entrar en contacto directo con las fuentes y con los monumentos volvía a dar al mundo egipcio la oportunidad de aprovechar ese interés por mundos distintos del clásico que es típico de la época (y baste recordar, en este sentido, la carta especialmente larga

de Champollion a von Humboldt como presentación del sistema y de sus primeros resultados). Se posibilita así la penetración de la civilización del Nilo en los límites de la historicidad. Ya el Descifrador, Champollion, saboreaba en su primer encuentro con los monumentos cuya voz antes que él nadie había escuchado, el desgranarse de una cronología, el perfilarse de una estructura social, el organizarse de un lenguaje y de una lengua, y comenzaba una obra de recuperación que está todavía hoy —y es de suponer que continuará estándolo— *in fieri*. El abismo entre el mundo del antiguo Egipto y nuestra posibilidad de conocerlo, la fractura de la que hace poco se hablaba, parece haberse salvado con la lectura de estos textos antes vedados y que ahora despliegan su montaje.

Con todo, a poco que se consideren las cosas algo más de cerca, no es así. Otros universos historiográficos —como la historia de Roma, la griega o la medieval— nos llegan ya encuadrados en una larga tradición que ha valorado repetida e incesantemente la organicidad, interpretando hechos y datos seleccionados intencionadamente cada vez en función de un valor determinado, sopesados, contrastados, interpretados, y que constituyen el arsenal común de una confluencia multívoca de puntos de vista, un borrador de base al cual es preciso referirse (positiva o negativamente) para apoyar cualquier nueva investigación o narración.

Semejante lastre tranquilizador (y estabilizador) no existe para quien se aproxime a la historia egipcia, así como a otras cuyo acceso sea análogo al de esta. No existe aquí, en este marco, un cuadro orgánico que hunda sus raíces en la contemporaneidad y que a la vez se haya comparado con toda una tradición historiográfica. En lugar del lento madurar a través de los siglos, ha habido una primera tentativa de reducir a un cuadro razonable datos y noticias

que no derivan de una opción preliminar y voluntaria, sino que son, en cierto modo, simples frutos de la casualidad. Lo que sabemos con certeza sobre el antiguo Egipto nos ha sido aportado —físicamente— por el propio Egipto, por su tierra tan arqueológicamente fecunda que es capaz de conservar y damos aquello que en otros países es impensable, y, por lo que nos interesa, hasta los papeles escritos —los papiros—, es decir, los documentos específicos y auténticos a cualquier nivel, desde las cuentas privadas hasta los breves reales y los textos literarios.

No es casual que, desde que se excava en Egipto y se recuperan papiros de la época griega y romana, la historiografía del mundo clásico haya enriquecido su temática y sus técnicas de investigación, mostrando así a los historiadores del antiguo Egipto la importancia para la investigación de estos materiales documentales, poniendo a buen recaudo y sacando a la luz su larga experiencia, y aprovechando la capacidad de contrastar los resultados de esta autopsia inmediata con los datos de la tradición (datos que, en este caso, van desde las narraciones de los historiadores hasta los textos literarios y las grandes compilaciones jurídicas).

Pero en oposición con este cotejo de documentos y fuentes que coloca a los primeros en el cuadro de las segundas, para el antiguo Egipto las inscripciones, los papiros, las figuraciones llegan como frutos de la casualidad, único elemento al cual deben su conservación, más incluso que su descubrimiento. Un papiro se salva porque no ha sido colocado en un estrato demasiado húmedo, porque nadie se ha servido de él para encender el fuego, porque no ha pasado junto a él una cabra que lo royera o porque el excavador ha adoptado las técnicas adecuadas para recuperarlo, no porque haya sido custodiado en un archivo.

No lo debe a ningún plan específico que pretendiera salvarlo, transmitiéndolo para una determinada actividad documental. Y el caso es idéntico para las inscripciones, que nos dan infinidad de datos pertenecientes desde a miembros reales hasta a individuos privados. Que hay que leer estas inscripciones —en las noticias que dan— teniendo en cuenta la ideología subyacente es obvio; pero demasiado a menudo nos falta el punto de referencia desde el cual valorar su orientación. Y así, demasiado a menudo ha ocurrido que, ante esta incertidumbre, los relatos de empresas regias u otros textos aparentemente narrativos han sido aceptados en su valor literal por los historiadores modernos, mientras que un lector egipcio habría sabido instintivamente (o, mejor, gracias a su cultura) valorar adecuadamente su más auténtico valor de tipificación y de símbolo respecto a la relativa insignificancia del hecho adoptado como ocasión o incluso como pretexto.

En toda su irrefrenable necesidad de escribir, el antiguo Egipto raras veces —¡sí, solo raras veces!— tuvo la tentación de autodescribirse, de teorizar sus estructuras, de recoger su patrimonio histórico o jurídico: de sí ha testimoniado, más bien, a través de un continuo flujo de noticias concretas, personalizadas, en una polvareda de datos carentes de una cohesión que nos corresponde a nosotros intentar darles. Sucede así que con el mundo egipcio se tiene a la vez una intimidad desusada con otros mundos antiguos que lo liga a nosotros a través de vivos detalles, y una incertidumbre del cuadro general, cuyos perfiles huidizos se recomponen según sucesivas —y distintas— convenciones historiográficas.

Estas cautelas preliminares, si fueran coherentes, deberían disuadimos de todo intento de entrar en el mundo del Nilo y hacer que nos limitáramos a aceptar, como máximo, por

todo lo que tiene de valores supratemporales, su experiencia artística despojada de historicidad. Demasiado poco, ciertamente, como bien sabe quien tenga un mínimo de experiencia egiptológica.

Antes que nada, la mole misma de las ruinas de esa civilización es tan imponente que acaba teniendo un significado *per se*. Durante poco menos de treinta y cinco siglos, se han acumulado residuos y sedimentos de hechos concatenados entre sí por un hilo conductor identificable, evidentísimo en algunos momentos y más débil en otros, pero que siempre se puede discernir. Y siguiendo este hilo —más bien, estos hilos, porque, naturalmente, hay más de uno—, este mundo acabado adquiere la posibilidad de un orden, pone en evidencia modos de ser, problemas del devenir.

De una experiencia tan acabada, la valoración ha terminado por ser doble: por un lado, se ha integrado en la necesidad de traducir al lenguaje de una problemática viva y actual (la nuestra) aquello que está expresado en una lengua muerta; por otro, se ha subrayado la diferencia íntima de valores que debe atribuirse a aquello que se presenta como palmario y obvio. Ante estas dos actitudes opuestas de conocimiento, no se trata tanto de elegir entre una y otra, como de comprobar cada vez qué resultados dan —cada una por su parte— estas aproximaciones, y de dar así la plasticidad necesaria a lo que de otro modo quedaría como pálida documentación.

No se puede dudar que, en muchos aspectos, el mundo egipcio se nos muestra singularmente moderno: la familia tiene una estructura ligera (fundamentalmente padres e hijos), en oposición al peso de una estructura tribal que une por la sangre a individuos lejanos, obligándoles a una solidaridad automática; el sistema hereditario reparte los

bienes entre cónyuge superviviente e hijos en partes fundamentalmente iguales; en el campo del derecho privado, una voluntad libre y documentalmente expresada tiene valor autónomo, y la mujer tiene una personalidad jurídica que le permite hacer testamento o prestar testimonio sin necesidad de tutor de ningún tipo; no existe el concepto de desquite personal mediante la venganza (falta, incluso, una palabra para designarla), e incluso en el mito las disputas entre los dioses están representadas ante un tribunal. Y, pasando a hechos más generales, la estructura del Estado sobre una base territorial, su naturaleza —en potencia— de imperio universal, la meticulosidad de una administración que se organiza según una escala jerárquica bien definida, el peso de la vida civil colectiva (hasta las huelgas en defensa de los derechos propios) son todos elementos que en esta medida y con esta claridad de rasgos nos muestran un Egipto tan inmediatamente comprensible que acabamos perdiendo el sentido de la individualidad específica de estos rasgos.

Para poner un ejemplo: el centralismo del Estado en la sociedad es lo que explica la potencial igualdad entre hombre y mujer (y, en general, entre los ciudadanos), la ausencia de una mentalidad tribal, la posibilidad de grandes obras colectivas, la organización a escala nacional de la actividad y de la productividad agrícola, la importancia de la ley como elemento dirimente de los litigios, la unidad lingüística y cultural, etc. Son los datos que nos definen un mundo aparentemente transferible a nuestro modo de pensar, y no tener en cuenta esta realidad sería, de hecho, no solo injusto, sino errado.

Pero ¿cómo no recordar, a la vez, que «Estado», en concreto, en Egipto se dice «Faraón», es decir, que es una concepción que tiene un valor mitológico, que se suma (o mejor completa) al racional? La obligación de atender a la

vez estas dos exigencias, la genéricamente racional y la característicamente mítica, equivale a lo que le sucede a quien traduce de una lengua extranjera a la propia: debe, por un lado, cuidar de comprender (para transmitirlo) el significado de lo que se expresa, pero debe sentir, sobre todo, el valor y la autonomía expresiva de la lengua original. Así, tenemos ante nosotros, igualmente vivas, dos exigencias opuestas que nos llevan a captar una sola realidad, vista desde el exterior en lo que puede significar, y desde el interior en lo que es.

Pero por debajo (o por encima, según la postura que se adopte) de este problema de comprensión y de clave de comprensión, se halla, sólida y fundamentalmente, la suma de la documentación. Fragmentaria, casual, carente de un marco, dispar. Quien se apreste a la lectura de los ensayos que presentamos, tal se la encontrará, y más de una vez sin el afeite de una restauración confortadora. Advertirá su consistencia desigual, pero entenderá también para qué fines y en qué medida se puede confiar en ella.

Es evidente que, desde la concreción de los hechos individuales identificables con seguridad, sería arbitrario (digamos, incluso, es arbitrario, porque continuamente, por omisión, lo hacemos) deducir una historia de acontecimientos. El dolor de muelas de Amenofis III confirmado por el examen necroscópico de su momia, la alegría del infante Pepi II por el anuncio de la inminente llegada de un enano danzarín del centro de África, confirmado por el texto de la carta del pequeño rey, las numerosísimas minúsculas curiosidades o notables informaciones que ocasionalmente nos llegan, no logran constituirse en una historia coherente de hechos, pues son tan fragmentarias que no pasan de modestos retazos de relato. Pero otro tanto se puede decir de las relaciones de

victorias y de empresas de las autobiografías celebrativas, que, en cambio, como hemos señalado, sobrepasan el dato narrativo con una intención distinta de la documental.

Estas aparentes limitaciones no quieren decir, sin embargo, que no nos sea posible trazar y comprender otra historia, la de las estructuras, a menudo orgánica, que se presenta a los estudiosos modernos cada vez más como la simultáneamente posible y racional.

Sucede así que este mundo egipcio, hecho todo de expresiones y testimonios personales, se transfiere, en cambio, a un complejo típicamente coral, para nuestra seguridad y serenidad de historiadores. Es el precio que se debe pagar para salir del anecdotario divertido, y a veces apasionante, pero que es al fin y al cabo incapaz de salir de sí mismo.

Los ensayos recogidos en este volumen ostentan de hecho en sus títulos un planteamiento separadamente tipificador. No obstante, al aproximamos más, se descubre que su suma sirve para componer una representación prismática de una única realidad, aquella que en la civilización egipcia posee, con mucho, el mayor peso: la institución del Estado. De cada uno de los personajes que dan título a los distintos capítulos, no se indaga sobre «quién es» sino sobre «qué hace». Funcionarios, campesinos, escribas, soldados, sacerdotes, esclavos, desarrollan cada uno una actividad fundamentalmente complementaria de la de los otros, realizan una tarea necesaria para hacer funcionar la estructura social en la que están inmersos.

Tenemos ante nosotros así, en realidad, la descripción de una única realidad historiográfica, y tal que excluye forzosamente, por tanto, muchas de las más profundas actividades egipcias: el arte, la especulación religiosa, la

experiencia moral, no aparecerán sino de soslayo, quedando primado el hilo conductor de la identificación, de la racionalidad y de la laicidad (si tiene sentido emplear estas palabras en este marco) que regulan las relaciones entre los hombres en el antiguo valle del Nilo. Es un empobrecimiento respecto a un cuadro que podría ser más complejo, pero cree en una univocidad que se proclama en el título y no empuja al lector a aventuradas figuraciones.

Es, pues, evidente la aspiración de esta obra: hacer comprender en la medida de lo posible el Egipto antiguo en relación con el mundo cultural en el que vivimos nosotros, manteniendo claras, no obstante, esas perspectivas de distanciamiento que le permitan ser afín y a la vez distinto.

Pero debo añadir que, como coordinador del volumen, me he propuesto otra sutil experiencia didáctica. Se ha invitado a colaborar en él a estudiosos de distinta procedencia y de distintas edades. Las diferencias de formación cultural de los autores de los distintos ensayos, su diferente empleo de un mismo material, su idiosincrasia sin más, resquebrajan quizá un cuadro que uno se imaginaría unitario. Pero ¿por qué esconder que nuestra disciplina no allana la investigación en una sola perspectiva; que cada estudioso aporta conceptos, motivos de investigación, pasiones que tiñen inevitablemente su obra, y esto también un poco más de lo que suele suceder en otros campos, donde una larga maduración de su conocimiento encierra en perspectivas más rígidas al menos ciertos rasgos generales?

Al final de esta serie de ensayos, el lector deberá tener un sentido bastante preciso de lo que ha sido la sociedad egipcia en su desarrollo como conjunto de hombres que tienen como ideal el de actuar juntos, y a la vez el sentido de que hacia esta lejana realidad se puede mirar para buscar cosas

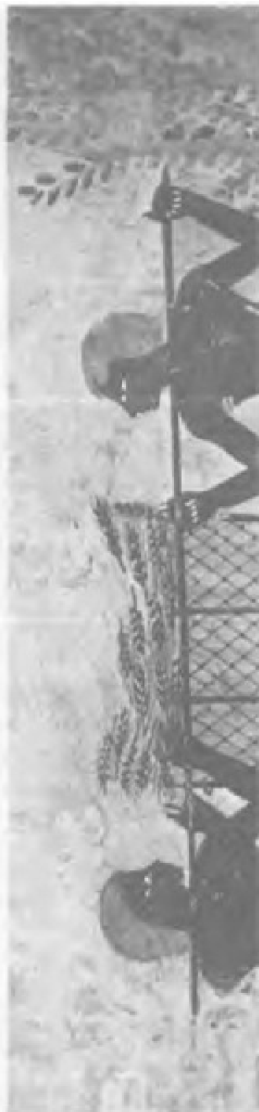
distintas, y si esas cosas distintas aparecen, eso atestiguará, sobre todo, su riqueza vital: las contradicciones y las incertidumbres son más fecundas y-verdaderas que las perennes y seguras unanimidades. A condición de querer e intentar superarlas: y este es el sentido de nuestro trabajo.

i Ricorsi, septiembre de 1990

Capítulo primero

EL CAMPESINO

Ricardo A. Caminos



Escena de aventamiento de grano.

Campesinos son todos aquellos que viven de la tierra gracias a su propio esfuerzo.

WALTER A. RALEIGH

Desde tiempo inmemorial, y aún hoy en día, Egipto ha sido, primordialmente y ante todo, un país agrícola. La agricultura ha sido siempre la base de su economía, su bienestar y su prosperidad, habiendo dependido durante toda su larga historia de la producción de la tierra. Fue el cultivo de esta o, en último término, el continuo, perseverante, agotador, oscuro, a menudo despreciado y siempre mal recompensado esfuerzo del labrador el que hizo posible todos los logros que dieron a Egipto una posición señera entre las naciones de la Antigüedad preclásica. Detrás de las pirámides de Gizah, las siringas de Tebas, las estatuas colosales, los obeliscos y grandiosos templos que asombraron a los visitantes de Grecia y Roma del mismo modo que asombran a los turistas actuales; detrás de las joyas delicadamente trabajadas, los finos tejidos de hilo, el mobiliario y objetos de todas clases hoy dispersos en múltiples colecciones por todo el mundo; detrás de la riqueza y bienestar de sus clases altas en el hogar, sus conquistas militares, su expansión comercial, su influencia y prestigio en el exterior, y de hecho todo el legado egipcio a la humanidad, estuvo el sudor de la frente del campesino.

Durante los tres milenios de historia de Egipto bajo el dominio de los faraones, el campesino fue la columna vertebral de la nación. Y, sin embargo, nuestro conocimiento de él y de su clase es desigual, imperfecto y parcial. No sabemos nada de él de forma directa, es decir, a partir de documentos provenientes de él mismo. Esto es lamentable, pero no sorprendente. Completamente analfabeto, no dejó ninguna relación escrita acerca de los aspectos esenciales de su vida y persona, sus ilusiones, esperanzas y qué pensaba

de su humilde condición y triste suerte. Era el último peldaño en la escala social, una molécula de la enorme masa de gente que constituía el grueso de la población de Egipto. Pasaba, luchando, una vida de penuria, privaciones e intenso esfuerzo, y moría sin dejar ninguna huella en el mundo; su cuerpo se abandonaba en el borde del desierto o, con suerte, se depositaba en un agujero poco profundo practicado en la arena y sin la más mínima lápida que recogiera su nombre.

Cuanto sabemos del campesino egipcio proviene de escritos epigráficos —literarios y no literarios— y fuentes arqueológicas.

La documentación epigráfica consiste en testimonios iconográficos y escritos —pinturas, relieves, textos— conservados en su mayoría en las tumbas de sus señores y de la gente rica de entonces, desde la época de las pirámides hasta el período grecorromano.

Pueden encontrarse pasajes que hablan de su vida y circunstancias aquí y allá en unas cuantas composiciones literarias, principalmente de los imperios Medio y Nuevo, así como en los autores clásicos, principalmente los griegos Herodoto, Diodoro Sículo y Estrabón, que mencionan en sus libros numerosos detalles de las actividades rurales que se llevaban a cabo a lo largo del Nilo; estos, aunque recogen las condiciones de los últimos tiempos, cuando la civilización faraónica —que contaba ya con casi tres mil años— era solo una sombra de su lejano auge y se acercaba a su fin, poseen un estimable valor. También nos proporcionan muchos datos los documentos no literarios escritos en papiro acerca del modo de vida y las actividades del trabajador del campo egipcio. Gozan de especial importancia dentro de esta categoría de fuentes los papiros en demótico y griego, que nos han llegado en gran número; claro está que se

relacionan con acontecimientos de la época ptolemaica y romana, pero, con todo, las situaciones y escenas de la vida rural que documentan pueden proyectarse con confianza hacia el pasado, incluso a un pasado remoto, como veremos un poco más adelante.

También posee gran valor el material arqueológico, pues consiste en herramientas agrícolas, como cestas de simiente, azadas, arados, hoces, palas para aventar, los auténticos aperos que el labrador egipcio utilizaba para su trabajo en el campo, por no mencionar utensilios comunes relacionados con él, como cuerdas, cestas y cedazos, que nos han llegado en gran variedad de formas y procedentes de distintos períodos, así como maquetas en madera a pequeña escala, estucadas y pintadas, que reproducen con singular realismo diversas escenas de la vida rural.

Sin duda, las fuentes de que disponemos están muy desigualmente distribuidas por lo que respecta a su período y localización; pese a esta circunstancia, nos parece posible presentar un cuadro relativamente coherente de varios aspectos de la vida campesina que esperamos no esté demasiado alejado de lo que era la realidad. El lector no debe dejar de tener presente que los egipcios constituían en general un pueblo muy conservador y que las tareas agrícolas y el campesinado son de lejos, y siempre lo han sido, los elementos más conservadores y más lentos a la hora de cambiar en cualquier sociedad. En relación con la agricultura egipcia y la vida del pueblo relacionado con ella, lo que vale para un período cuadra en muchos aspectos esenciales para otros. Los aperos más sencillos, una vez se desarrollaron, continuaron utilizándose sin apenas modificaciones durante siglos; los trabajos agrícolas representados en la tumba de Petosiris, que data aproximadamente del 350 a. C., difieren, pero poco —y acaso

ni siquiera eso—, de las labores ilustradas en mastabas del Imperio Antiguo construidas alrededor de veintitrés o veinticuatro siglos antes. La difícil vida, circunstancias, cuidados y quehaceres diarios del campesino egipcio parecen haber cambiado poco de un extremo a otro del largo período dinástico e incluso desde entonces hasta nuestros días, en que la introducción de métodos de regadío mejorados, la electricidad y, sobre todo, la conclusión de la presa de Saad El-Ali, o «presa alta», cerca de Asuán en 1972 comenzó a alterar el modelo y ritmo tradicionales de cultivo en todo el país. También a causa de este carácter conservador y, por así decirlo, inmutabilidad de la agricultura egipcia, los testimonios de historiadores árabes, como Mowaffaq-Eddin Abd El-Latif (1162?-1231) y Taqi Ed-Din El-Maqrizi (1364-1442), los relatos de los europeos que viajaron por Egipto durante los siglos XVII, XVIII y XIX, y, por último, aunque no por ello menos importantes, los trabajos acerca de los usos y costumbres de los egipcios modernos llevados a cabo por agudos observadores, como los científicos que acompañaron a la fuerza expedicionaria de Napoleón a Egipto en 1798, y en los últimos años, antropólogos y etnólogos profesionales, como Winifred Susan Blackman y Nessim Henry Henein, han incrementado asimismo en no poca medida nuestra comprensión y conocimiento del campesinado durante la época faraónica.

Desde su nacimiento hasta su muerte, el campesino se hallaba vinculado de forma ineludible a la tierra que trabajaba, quienquiera que fuese su dueño. El sistema o régimen de tenencia de la tierra cambiaba de cuando en cuando, de acuerdo con las vicisitudes políticas de la nación, pero es muy poco probable que tales cambios alteraran notablemente ni su calidad de vida ni la naturaleza y rutina de sus tareas. En definitiva, le resultaba indiferente trabajar

en las tierras reales del faraón, en campos propiedad de los templos o bien en la hacienda de algún gran terrateniente, salvo por el hecho de que el campesino al servicio de ciertos templos podía tener la esperanza de librarse de la prestación personal; hablaremos de esto más adelante.

Lo que afectaba de forma vital al trabajador de la tierra y, de hecho, a toda la nación era la crecida anual del Nilo, que regaba y fertilizaba la tierra. Llegaba y se iba con infalible regularidad en los meses de estío. Resultado de las grandes lluvias del África subtropical y del deshielo de las montañas etíopes, la crecida hacía acto de presencia en Asuán en el mes de junio y, no existiendo presa o dique que lo impidiera, continuaba su curso, llegando a Menfis aproximadamente tres semanas después. En un primer momento penetraba las tierras de cultivo sin ruido, por decirlo así, mediante un lento proceso de infiltración que rellenaba hondonadas y marismas y empapaba el suelo desde abajo. A mediados de julio el nivel del río empezaba a crecer rápidamente y las aguas, desbordando los márgenes, cubrían la tierra dos o tres metros o más. De mediados de agosto a mediados de septiembre todo el valle se hallaba inundado, dando la impresión de ser un lago prolongado y sinuoso salpicado por las aldeas y pueblos construidos en los puntos más altos. A continuación, la inundación iba descendiendo gradualmente y para finales de octubre ya había desaparecido, dejando la tierra bien empapada y, sobre ella, una capa de limo o sedimento oscuro rico en detritos orgánicos y sales minerales, nutrientes naturales de la tierra que nada tenían que envidiar a los mejores fertilizantes modernos. Dejaba también depósitos de agua dispersos por los campos, las «cuencas» o depresiones, que, completados con una compleja red de arroyos, canales y acequias abiertos por el hombre, formaban un sistema de regadío, el llamado

«regadío de estanque», atestiguado ya en el período predinástico y utilizado en Egipto desde entonces de forma ininterrumpida durante mucho tiempo: se seguía utilizando en el Alto Egipto durante la década de 1960.

Herodoto y Diodoro se maravillaron ante la crecida del Nilo y sus benéficos efectos sobre la agricultura. El padre de la Historia escribió:

> No hay hombre en el mundo que obtenga el fruto de la tierra con tan poco esfuerzo. No necesitan abrir surcos en la tierra con el arado, ni escardar ni hacer ninguna de las labores que todos los demás hombres deben efectuar para sacar adelante el cultivo. El río crece espontáneamente, riega los campos y, después de regarlos, se retira otra vez. Entonces todo el mundo siembra su parcela de tierra y suelta a los cerdos por ella para que entierren las semillas, tras lo cual lo único que tiene que hacer es aguardar el tiempo de la cosecha. Los cerdos también le sirven para trillar el grano, que luego se lleva al granero. (Herodoto, 2, 14.)

Diodoro, por su parte, declaraba que el Nilo superaba a todos los ríos del mundo en sus dádivas al género humano, y añadía que las aguas de la crecida, llegando con mansa fuerza, traían consigo limo fértil y empapaban los campos, haciendo las tareas del agricultor más livianas y provechosas. Tan pronto como las aguas se retiraban, los campesinos empezaban a trabajar en el suelo que la inundación había dejado blando y húmedo; sembrar y cosechar era todo lo que había que hacer:

> La mayoría no hacen más que esparcir la semilla, meter el ganado en los campos, y utilizarlo para enterrarla: a los cuatro o cinco meses, el campesino vuelve y recoge la cosecha. Algunos trabajan la tierra con pequeños arados limitándose a remover la superficie del húmedo suelo, y cosechan luego grandes cantidades de grano sin demasiado gasto ni esfuerzo. En general, cualquier trabajo agrícola supone para otros pueblos gran cantidad de gasto y trabajo, pero solo los egipcios recogen la cosecha con tan poco empleo de bienes y mano de obra. (Diodoro, 1, 36.)

La idílica visión que ambos tenían del mundo agrícola en el país del Nilo, aunque errónea, es explicable. Herodoto y Diodoro venían de una tierra donde era necesario muchísimo esfuerzo para arrancar una magra cosecha a un

ingrato suelo rocoso y lo que vieron les impresionó: tierras fértiles regadas por un caudal extraordinario, buen clima, cosechas abundantes, variedad de productos. Para ellos, Egipto era un Eldorado agrícola. No lo era. Cualquier *fellah* de la antigüedad (y, para el caso, de nuestros tiempos) podría haberlos desengañado.

El fenómeno natural de la crecida y descenso de las aguas del Nilo se daba con predecible regularidad, cada año y siempre en la misma época. Lo que no siempre era igual-era-el-volumen de la crecida, la altura que alcanzaba la inundación, lo cual era crucial, ya que podía traer o la dicha o la catástrofe. Poca agua —un «Nilo bajo»— o demasiada —un «Nilo alto»— significaban un mal año para todo el país. Si el río no alcanzaba la altura mínima como para regar toda la tierra cultivable, no se podría labrar la tierra suficiente para la siguiente cosecha y sobrevendrían de forma casi inevitable el hambre y las dificultades —lo que los egipcios llamaban un «año de escasez». Una crecida excesiva resultaba todavía más desastrosa, pues destruía la red de diques y canales que distribuía el agua y causaba con frecuencia numerosas pérdidas humanas, así como dg cultivos y animales; además, como observó Plinio el Viejo (5, 10, 58), un exceso de agua tardaba demasiado en retirarse, dejando poco o ningún tiempo para la siembra, la germinación y la cosecha antes de que se produjera la siguiente crecida. El campesino sabía todo esto de sobra, pues era el primero que tenía que padecer los caprichos del Nilo. Aun cuando el nivel de la inundación hubiera sido el óptimo («gran Nilo», lo llamaban), alcanzándose la altura que por experiencia se sabía productora de los mejores resultados, el cultivo no se podía dejar al azar. Hapi, la encarnación divina del río crecido, había sido generoso y había bendecido la tierra y estaba muy bien dedicarle

himnos de alabanza y gratitud. Pero su generosidad y gracia solas no podían hacer crecer las mieses. Hacía falta también que el hombre trabajara y se esforzara mucho en los campos. *Dii facientes adiuvant.* El campesino egipcio era más consciente de ello que el agricultor más experto, pues mientras que otros proferían órdenes y repartían instrucciones, era él quien hacía el trabajo.

Las semanas que seguían al retroceso de la crecida eran de mucho trabajo. Los canales, diques y compuertas atascados de barro, dañados o completamente arrastrados por el agua habían de repararse o reemplazarse, ya que eran esenciales para el adecuado funcionamiento del sistema de regadío de estanque. Poner a punto el sistema requería que el campesino trabajase con el máximo esfuerzo y celeridad, pues la operación debía concluirse lo más rápidamente posible, antes de que la tierra se secara del todo: la labor con la azada y el arado, que junto con la siembra seguía y cerraba la primera etapa del ciclo agrícola, resultaba mucho más fácil cuando el suelo todavía estaba fangoso, blando y húmedo; con toda seguridad, el sol egipcio no dejaba que estuviera así mucho tiempo.

La azada egipcia típica consistía en una pieza plana de madera, que era la hoja, inserta transversalmente en el extremo de un mango del mismo material y unidos ambos por una cuerda trenzada que hacía las veces de travesaño, adoptando el conjunto de la tosca herramienta el perfil de una A con una pata más corta que la otra. Había también azadas de una sola pieza, talladas directamente de ramas con forma de horca. Descendiente de la azada, el arado no era menos elemental que su ancestro, y cabe pensar que en un principio no fuera más que una azada grande que en un primer momento habría arrastrado un hombre con una cuerda y posteriormente bueyes. El arado común del

campesino egipcio, prácticamente el mismo durante todo el período dinástico y aun mucho después, se utilizaba ya en el Imperio Antiguo; consistía en un dental o reja hecho de madera que abría el suelo, forrado a veces con una cubierta metálica; este iba atado al extremo inferior de una larga vara de madera inserta en el extremo opuesto o delantero a un yugo de madera en forma de barra transversal, que se amarraba a los cuernos de los bueyes por medio de una cuerda. Con todo, en ocasiones el agotador trabajo de tirar del arado lo llevaban a cabo hombres, y no animales de tiro. En algunos casos la reja se prolongaba hacia arriba en su extremo opuesto para terminar en un asa, pero era más frecuente que hubiera dos, situadas en el extremo inferior de la vara. Ya fuera sencilla o doble, parece que el asa se utilizaba más para hundir la reja en el suelo que para guiar el arado.

No era frecuente que el campesino arara solo. Casi siempre lo hacía con otro, que guiaba los bueyes y los aguijaba con un palo o un azote y voces. Otros hombres se ocupaban de preparar la tierra para la siembra rompiendo con la azada los compactos terrones de tierra negra. También estaba el sembrador, con una bolsa o cesto de mimbre colgado al hombro, sacando de él puñados de simiente y esparciéndolos por el suelo húmedo. Si iba delante del arado, los bueyes la pisaban, mientras que la reja la hundía aún más. Cuando el que arrojaba la simiente iba junto al arado o detrás de él, se encargaba de hundirla un rebaño de ovejas o cabras que se llevaba a los campos recién sembrados y a las que un campesino animaba a moverse sirviéndose de una brazada de hierba fresca o un puñado de grano como señuelo, mientras que otro aguijaba a la balante tropa con el azote. Pocas veces se utilizaban bueyes y asnos

para esta tarea; Herodoto vio a cerdos pisar simiente en el delta.

Las representaciones funerarias que tan vigorosamente retratan las tareas del campesino muestran también al dueño del sepulcro, que podía ser un administrador del faraón que supervisara la actividad en las tierras de la corona, o el mayordomo de la hacienda de un templo o un terrateniente particular. Fuera como fuera, se le representa siempre de un tamaño mucho mayor que los hombres y los animales que sudan bajo su mirada. Permanece de pie con un porte digno, casi majestuoso, modélico, o bien sentado a sus anchas en un cobertizo, a resguardo del sol, cerca de un tenderete que constituye una despensa bien provista de la cual un siervo le alcanza comida y bebida. Se dice que ha ido a inspeccionar y supervisar, o bien a ver sin más cómo van las cosas en los campos. Es el grand seigneur. Podemos estar seguros de que en su vida ha puesto la mano sobre un arado.

Estas escenas a menudo se ven animadas por pequeños textos que reproducen, o pretenden reproducir, palabras que cruzan entre sí los campesinos mientras trabajan, órdenes y burlas que se dirigen los unos a los otros, comentarios acerca del estado de la tierra o el tiempo, amenazas y voces que lanzan a sus animales.

El hombre que guía la yunta de bueyes les chilla «¡Tirad fuerte!», y cuando alcanzan la linde del campo «¡Media vuelta!». Y al que lleva el arado: «¡Hunde el arado, húndelo con fuerza!» Uno de estos advierte a su fatigado compañero, que camina con desgana delante suyo: «Guía, espabila con los bueyes. Ten cuidado. El amo está ahí al lado y nos mira».

Cuatro hombres que tiran de un arado con cuerdas justo enfrente del amo, que les ha mandado por alguna razón no muy clara apresurarse en su trabajo, murmuran para sí: «Ya

trabajamos, míranos. No tengas cuidado por los campos, son grandes». El joven campesino que les sigue arrojando simiente los reprende: «El año es bueno», dice, «no falta de nada, es abundante en toda clase de plantas, y los becerros son incluso mejores». El viejo que lleva el arado expresa su aprobación: «Eso que dices es verdad, hijo mío».

Un campesino alardea al tiempo que hunde su azada en la tierra en la misma postura angular en que hoy lo hacen sus descendientes: «Haré todavía más trabajo del que pide el amo». El que tiene a su lado no es tan diligente: «Amigo», le dice, «apresúrate para que podamos regresar a casa a buena hora».

Como los *fellahin* actuales, los campesinos del antiguo Egipto cantaban mientras realizaban sus tareas. Un grupo que se dedica a sembrar entona el estribillo de una vieja canción:

¡Trabajemos para el señor!
Hermoso es el día y se está fresco,
Con fuerza tiran los bueyes,
El cielo se ajusta a nuestros deseos,
¡Trabajemos para el señor!

El trabajo en los campos era constante y las faenas agrícolas se encadenaban, variando en dureza e intensidad, pero sin interrupción ni fin.

Se ha hecho la siembra y las mieses han empezado a crecer. Entre tanto, las tierras más alejadas del Nilo necesitaban más riego a medida que el suelo se secaba; para ello se utilizaba el agua almacenada en estanques, naturales u obra del hombre, que se desviaba a los campos según las necesidades a través de acequias o pequeños canales que salían de otros mayores alimentados por el agua de aquellos, regulándose el curso y volumen del caudal por compuertas y diques.

Este sistema exigía atención constante y trabajo duro, pues aunque el agua corriera libremente por canales bien conservados, no fluía hacia arriba, y el campesino había de regar el suelo que se hallaba en un plano más elevado llenando del precioso líquido voluminoso cántaros de arcilla que había de cargar al hombro. Así lo hizo durante siglos, pues hasta el Imperio Nuevo no se inventó un sencillo artefacto para elevar el agua por medios mecánicos, el *shaduf*, atestiguado por vez primera en el siglo XV a. C. y utilizado desde entonces en Egipto.

El *shaduf* está formado por dos pilares de unos dos metros cada uno, unidos cerca de su extremo más alto por una corta viga de madera. Sobre esta se cuelga una larga pértiga con un recipiente para el agua en un extremo y en el otro un terrón de arcilla grande y pesado que hace de contrapeso. Un hombre al borde del agua hunde el recipiente en el río o en un canal y, una vez que está lleno, deja que el contrapeso lo eleve hasta el canalón o canal alimentador que conduce el agua a los campos. El *shaduf* iba bastante bien, pero tirar del recipiente, levantarlo y vaciarlo una y otra vez durante todo el día, todos los días, hundido hasta los tobillos en el fango de la orilla y cubierto de salpicaduras de barro, constituía un trabajo penoso, malsano.

La rueda hidráulica o noria, *sagiah* en árabe, no hizo acto de presencia en Egipto hasta el período ptolemaico; llegó tarde, pero lo hizo para quedarse. Emitiendo un sonido quejumbroso y chirriante, movida lentamente por un buey o una vaca encapuchados, a veces un camello, al que un hombre o un chico hacen dar vueltas una y otra vez, la *sagiah* constituye un rasgo característico del paisaje rural egipcio aún en nuestros días.

Cuando la mies crecía, el campesino tenía otras preocupaciones. El libro del *Exodo* nos habla de súbitas tormentas de truenos y granizo que destruían en Egipto el grano en espiga, seguidas por nubes de langostas que devoraban a continuación «todo lo que el granizo había dejado» (Ex., 9, 22; 10, 12). Aunque el campesino no sufría con demasiada frecuencia estas desgracias y nunca, creemos, tormentas completamente devastadoras como las que se dice que provocó el viejo Yahveh sobre las tierras del faraón, frente a los elementos implacables y los insectos voraces se hallaba indefenso. Las aves merodeadoras que rondaban sobre los campos y huertas en busca de semillas, grano, fruta o cualquier otra cosa verde que picar y comer constituían un incordio incesante. Pero, cuando menos, el campesino podía solucionar esto de forma más o menos satisfactoria. Hombres y niños diseminados por el campo y las huertas las espantaban con gritos, hondas y agitando palos y trapos; al mismo tiempo, para las aves que se posaban, ya fuera solas o en bandadas, se colocaban diversas clases de redes, bien fijas, bien de resorte. Otra amenaza que pendía continuamente durante los períodos de crecimiento y cosecha sobre los campos labrados eran las intromisiones de ganado procedente de las cercanas tierras de pasto. Ya entrara por sí solo, ya guiado por un peón poco escrupuloso perteneciente a una granja vecina, los animales lo destrozaban todo con sus pezuñas y su apetito. Para prevenir estas irrupciones el campesino patrullaba su campo él mismo, ayudado quizá por algunos compañeros y niños aquí y allá en su tarea de vigilancia. Estas medidas podían ser muy efectivas a veces, pero nunca proporcionaban una completa seguridad.

Cuando las espigas empezaban a amarillear y a aproximarse el tiempo de la cosecha, otra plaga, y

ciertamente no la menos lacerante en la sufrida carne del campesino, aparecía: los inevitables inspectores tributarios, con su comitiva de agrimensores, escribas y siervos, que recorrían los campos midiéndolos y calculando su producción para establecer el tributo que el campesino habría de pagar a aquel que fuera dueño de los campos que cultivaban: la corona, una institución religiosa o un terrateniente.

A continuación llegaba la cosecha, la época más dura del año para él. Los principales cultivos eran el trigo, la escanda, la cebada y el lino. El cultivo de cereales tenía especial importancia, ya que se utilizaban para hacer pan y cerveza, componentes básicos de la dieta egipcia, además de ser los pilares de la economía del país. El cultivo del lino, en cambio, proporcionaba fibra y semillas a las que se daba numerosos usos.

La mies se cortaba cerca del extremo superior con una hoz de mango corto fabricada en principio de madera y provista de una hoja curva en la que se insertaban pequeñas piedras en forma de dientes de sierra que servían de filo. Hechas de bronce en el Imperio Nuevo, fueron reemplazadas por hoces de hierro en el período tardío. El segador, casi completamente erguido, sujetaba con una mano los tallos y cortaba con la otra justo por debajo de las espigas, dejaba estas en el suelo y se desplazaba a por más. Los rastrojos se dejaban muy altos y probablemente se recogían más tarde y se empleaban como forraje y combustible, así como para fabricar adobes y tejer cestas —decimos «probablemente» porque no existe ninguna prueba fehaciente de lo que se hacía con ellos. Detrás de los segadores venían los espigadores (en las representaciones funerarias, estos son mujeres y niños), que recogían la mies del suelo y la llevaban a un extremo del campo, donde se metía en sacos,

cestas o grandes redes que, bien cargados por los mismos braceros o a lomos de asnos, se transportaban sin demora a la era.

Situada probablemente cerca de la aldea, la era consistía en un área más o menos circular de tierra batida donde se esparcía la mies, que era pisada por bueyes o asnos o batida con horcas y azotes para separar el grano de la cascarilla.

La siguiente operación, el aventamiento, también se llevaba a cabo allí. La mies pisada se lanzaba al aire con ayuda de palas poco profundas de madera; entonces el grano caía al suelo, mientras que la paja, más ligera, era arrastrada por el viento.

En este punto del proceso llegaba otra vez el inevitable escriba, con su paleta y su tablilla para tomar nota exacta, a efectos tributarios, de la producción de la cosecha, que era medida en su presencia antes de que el grano limpio, metido en sacos, se llevara a almacenar al granero.

A los cultivos básicos cerealistas de trigo, cebada y escanda, los seguía en importancia el cultivo del lino. Este podía cosecharse en distintas épocas, dependiendo de cuál fuera a ser su empleo. El lino para hacer hilo de calidad era mejor cogerlo cuando todavía no estaba maduro, con botones rojos coronando los tallos color verde oscuro, ya que en esa fase las fibras son flexibles y suaves, mientras que cuando la planta está crecida completamente, ya de color pardoamarillento, las fibras son duras, adecuadas entonces para hacer tejidos ordinarios y resistentes, cestos, cuerdas y esteras.

El que cosechaba el lino no lo cortaba, sino que arrancaba toda la planta del suelo: cabezuela, tallo y raíz. Se limpiaba a continuación allí mismo y los largos tallos, reunidos en haces, se llevaban a desgranar para poder ser objeto más

adelante del tratamiento pertinente para su empleo en una cosa u otra. Para separar las semillas de los tallos, el lino se pasaba a través de un utensilio dentado a modo de peine, que se colocaba oblicuo respecto al plano del suelo. Parte de la semilla se guardaba para la siguiente siembra y parte para prescripciones médicas y también, posiblemente, para hacer aceite de linaza. Pero el abrumado campesino todavía no había acabado con el lino. Aún tenía que poner los tallos en remojo para separar los componentes leñosos de las fibras, y luego majar, espadar y peinar una vez más la fibra para dejarla limpia y flexible, lista para hilar.

Y ahora, antes de despedirnos de él, escuchemos de nuevo su voz mientras sigue trabajando dura y tenazmente en el tiempo de la cosecha.

Mientras avanzan, los hombres que siegan las mieses cantan lo que se conoce como un «canto de respuesta», en que un coro contesta:

Hermoso es el día que se alza sobre la tierra,
una fresca brisa se levanta del norte,
el cielo se adecúa a nuestros deseos,
¡Trabajemos con corazón constante!

Las voces de los que guían a los bueyes y los asnos arreando a las bestias a su cargo, con razón a tan solo por la mera fuerza de la costumbre —«¡Arre, venga, corre!», «¡Arre, sigue recto, no te vuelvas!», resuenan en los campos egipcios en el tiempo de la cosecha y no nos dicen gran cosa —, son intemporales y pueden oírse en boca de los que bregan con estos animales en todo el mundo. Un peón aguija a un asno sobrecargado con gritos y fustazos mientras su compañero, que le sigue conduciendo una pequeña reata, parece complacido con lo que ve y exclama: «¡Eh, eh, muchacho, eres grande, grande, camarada!».

Un campesino ya mayor peina lino con entusiasmo, o tal parece, ya que pide, fanfarrón, a otro más joven que le lleve otro haz: «¡Tráeme 11009 gavillas si quieres. Las peinaré todas!». El joven le contesta: «¡Apresúrate y no hables tanto, viejo calvo!».

Hemos sorprendido ya a los peones refunfuñando acerca de la falta de consideración de su superior. Ahora encontramos de nuevo algunas murmuraciones *sotto voce*. Los campesinos están cargando en barcazas sacos de cebada y escanda que traen a hombros desde los graneros. Su jefe, que está observándolos, les mete prisa. Se quejan para sí: «¿Es que vamos a pasarnos todo el día cargando cebada y escanda? Los graneros están ya tan llenos que el grano les rebosa. Las barcazas también están repletas, cargadas a reventar. Y todavía nos mandan que nos demos prisa. ¿Es que creen que somos de hierro?».

Volvamos ahora a la era para escuchar a un niño que canta mientras hace dar a los bueyes vueltas y más vueltas; chasqueando rítmicamente sobre el lomo de los animales, su azote marca con gracia el tiempo en la lenta marcha de los bueyes y en la canción que entona:

Trillad por vuestro bien,
Trillad por vuestro bien,
    bueyes,
Trillad por vuestro bien.
La paja que comeréis,
grano para vuestros amos es.
No os canséis, bien se está,
    bueyes, trillad.

Una melancólica canción que deja traslucir la resignación del campesino ante su mísera suerte, pues si el grano y la paja están ya asignados, ¿qué es lo que queda para el joven boyero?

La inmensa mayoría del campesinado egipcio se dedicaba a los cultivos comerciales del país, primordialmente cereales y, en segundo lugar, lino. Pero había otra labor agrícola que ocupaba también a no pocas personas. Muchos campos, grandes y pequeños, se dedicaban a la viticultura. La vid se conocía y cultivaba en Egipto desde los tiempos más remotos. Los principales viñedos se hallaban en el delta y en los oasis de Jarga y Dajla, al oeste, aunque también podían encontrarse vides en fincas y huertas pequeñas. En las pinturas murales funerarias, especialmente las procedentes del Imperio Nuevo, se ven a menudo escenas de vendimia; muestran a nuestro campesino vendimiando, pisando y exprimiendo la uva, vertiendo el mosto en vasijas de barro en las que se producía la fermentación y sacando a hombros de la bodega los pesados cántaros de vino.

En la época de la vendimia, en agosto y septiembre, se recogían los racimos de uva madura y se llevaban en cestas de caña hasta un lagar de madera o de piedra de forma alargada, donde cinco o seis hombres se encargaban de pisarlas. El mosto salía por unos agujeros practicados en aquel y se recogía en una cuba. Luego se cogía la masa pastosa de pellejos, pepitas y palos que había quedado en el fondo y se metía dentro de un saco resistente, que se retorcía hasta escurrir el zumo que aún contenía. Se dejaba entonces que este fermentara y se clarificara, lo que hacía de forma natural, por sí solo, en grandes recipientes de adobe abiertos. Por último se trasegaba a unas jarras largas y puntiagudas que se sellaban y etiquetaban haciendo constar el lugar y año de la cosecha, y que se almacenaban a continuación, a no ser que el vino estuviera destinado al consumo inmediato. En este punto podía verse una vez más al odiado escriba, que había tomado ya nota de las cestas de uva que los vendimiadores habían sacado del viñedo,

apuntando el número de jarras de vino en provecho de los recaudadores de impuestos y para mudo desaliento del campesino.

A continuación mencionaremos otras tareas al aire libre que este realizaba para ganarse la vida.

Mientras que los privilegiados, entre ellos el propio faraón, iban a las marismas y los pantanos para pescar y cazar aves por mera diversión, el pobre campesino pescaba y cazaba en ellas para mantener juntos cuerpo y alma y llenar la despensa de sus superiores con el producto de su esfuerzo. Alguna vez podía pescar con sedal o arpón, pero le compensaba más hacerlo con distintas clases de nasas —entre ellas, una hecha de junco que tenía forma de botella y se lastraba con piedras—, o con una red más o menos cónica colgada de un bastidor de madera triangular que podía manejar con una sola mano. Para alcanzar todavía mejores resultados, se utilizaba una red de arrastre manejada por varios hombres. Parte de la pesca se enviaba inmediatamente al mercado más cercano y parte al señor como obsequio, pero en su mayor parte se trataba en el acto: se vaciaba, se abría y se ponía a secar colgada en estacas. Posteriormente, el pescado seco se almacenaba y se consumía durante la veda.

El rico desdeñaba los toscos aparejos del pescador y usaba únicamente el arpón para sus capturas. Por la misma razón, cuando salía a cazar, cosa que hacía tan solo por diversión, utilizaba una especie de bastón curvo o bumerang que, garbosamente erguido sobre su ligero bote de papiro, lanzaba a su presa, siempre con puntería excelente si hemos de dar crédito a las representaciones de su tumba. En este caso, una vez más, el humilde cazador que debía mantener la mesa de su amo bien provista de carne de pluma la

capturaba de forma menos elegante, pero más eficaz. Entonces, como ahora, se utilizaban para tal propósito pequeñas trampas. No obstante, se recurría con más frecuencia a grandes redes que se podían recoger con rapidez. Extendida sobre el suelo pantanoso donde se esperaba que los pájaros se posarían, esta clase de redes no requerían más que un pequeño grupo de seis o siete, a lo sumo diez o doce hombres que actuaran con vigor y celeridad. En una sola operación podía capturarse un buen montón de aves grandes, generalmente gansos. Se sacaban de la red uno por uno y se encerraban, en su mayoría, en jaulas cuadradas que se enviaban al mercado del pueblo o al corral del amo, mientras que otros se sacrificaban en el acto, se desplumaban, se ataban y se llevaban a las cocinas del dueño de las tierras.

En las extensiones de tierra pantanosa que bordeaban las marismas crecían pastos salvajes; allí criaban y cuidaban ganado los rústicos, que llevaban sin lugar a dudas la vida más dura de todo el campesinado. Toscos, desgarbados, mal plantados, algunos de ellos calvos, otros con el pelo erizado y barbas enmarañadas, su deficiente alimentación había hecho tripudos a unos y desmejorados y macilentos a otros, y todos estaban consumidos por el esfuerzo constante, la mala comida y la insalubridad de su entorno. Los pastores vivían cerca de los pantanos con sus rebaños; no tenían vivienda estable alguna; una miserable y solitaria choza de caña los albergaba por la noche y contenía todos sus bienes: una estera de caña sobre la que dormir, un cántaro de agua y un cesto para el pan. Se desplazaban constantemente para alimentar a su ganado y debían mantenerse siempre alerta, ya que si algo le sucedía a este —que alguien robara un buey, que una vaca se pusiera enferma, que un becerro se

malograrа— siempre era él el culpable y se le azotaba brutalmente, suponiendo que no le pasara algo peor.

Hasta ahora hemos venido contemplando al campesino egipcio casi exclusivamente a la luz de los testimonios epigráficos y arqueológicos mencionados al comienzo de este trabajo. Volvámonos ahora hacia los testimonios literarios, los escritos de sus coetáneos que han llegado a nosotros, y veamos qué nos dicen de él y sus circunstancias. No mucho. El lector hará bien en no esperar nada ni remotamente parecido a *Los trabajos y los días* de Hesíodo o a los tratados agrícolas de Catón, Varrón y Columella. Las fuentes literarias que pueden atañer a nuestro objeto de estudio son extremadamente escasas y, con la excepción de un breve relato narrado por un sacerdote destituido y convertido en campesino, que veremos más adelante, proporcionan todas una visión sumamente subjetiva: pertenecen al género denominado «literatura didáctica» o «literatura sapiencial», es decir, composiciones que tienen un objetivo tácito, pero plenamente definido. Su propósito implícito era poner por las nubes el oficio de escriba y denigrar todas las demás ocupaciones, para alentar al joven pupilo a ser diligente en sus estudios y alcanzar el cargo de escriba como recompensa de sus esfuerzos.

A este género pertenece la *Sátira de los oficios*, que data del Imperio Medio (h. 2150-1750 a. C.) o quizá incluso antes. En ella un tal Duaf o Duaf-Jety, que acompaña a la capital a su hijo, que va a ingresar en la escuela estatal de escribas, le va describiendo durante el viaje la mísera vida que llevan aquellos que se dedican a tareas diferentes. Acerca de los trabajos de la gente del campo que ahora nos ocupa, le dice al hijo las siguientes palabras:

> El campesino pasa todo el día lamentándose,
> su voz es ronca como el graznido de un cuervo.

Sus dedos y brazos supuran y hieden en exceso.
Está agotado de estar en el fango,
andrajos y harapos son sus ropas.
Está tan bien como quien se halla entre leones:
enfermo, se ha de tumbar sobre el pantanoso suelo.
Cuando abandona el campo y llega a su casa ya anochecido,
está completamente exhausto por la marcha.

El cazador sufre en extremo
siempre que está al acecho de las aves.
Cuando pasan las bandadas por encima suyo,
se queda diciendo, «¡Si tuviera una red!»
Pero dios no se la da a él,
y se enfada consigo mismo.

Déjame hablarte también de los pescadores,
su ocupación es la peor de todas.
Brega en el río, rodeado de cocodrilos;
siempre está lamentándose.
Y, sin embargo, es incapaz de decir «¡Ahí hay un cocodrilo!»
porque el miedo lo ha dejado ciego.
Cuando sale de las aguas que corren veloces,
exclama «¡Es voluntad de dios!»

No se puede negar que el cuadro carga las tintas, pero, aun concediéndole una buena dosis de exageración retórica, contiene también, sin duda, una dosis aún mayor de realidad; revela, en todo caso, la indiferencia de Duaf hacia el campesinado, su absoluto desdén por las pobres criaturas cuyo agotador e incesante trabajo le mantenía y mantenía a su gente y a toda la nación. Tenemos buenas razones para creer que su insensibilidad era compartida por sus iguales y superiores (Duaf no pasaba de ser de clase media), pues la situación del campesinado antiguo era prácticamente la misma que la del *fellah* moderno, que hasta la caída de la monarquía, en 1952, era despreciado por sus patrones y

superiores, que no lo diferenciaban de su ganado y le trataban de la misma forma.

Nos han llegado del antiguo Egipto una serie de papiros que contienen sucesivas recopilaciones de textos didácticos utilizados en el Imperio Nuevo en la instrucción de los escribas. Se ocupan de asuntos diversos e insisten a menudo en las ventajas de la carrera de escriba y las penas y sufrimientos de otras ocupaciones y profesiones. A nosotros nos interesan aquellas efusiones que advierten al aprendiz de escriba de las miserias de la vida del campesino. El trabajo en el campo era realmente agotador, las plagas se comían los cultivos, los bueyes que tiraban del arado morían exhaustos o quedaban atascados en el lodo; aun así, el tributo se recaudaba de forma inexorable. Oigamos al anciano pedagogo:

Sé escriba. Te librará del esfuerzo y te guardará de toda clase de trabajos. Te evitará llevar la azada y el zapapico, por lo que no tendrás que cargar con ningún cesto. Te salvará de empuñar el remo y te ahorrará toda clase de cuitas.

Déjame recordarte los apuros del campesino cuando llegan los funcionarios a averiguar el tributo sobre la cosecha, y las serpientes se han llevado la mitad del grano y el hipopótamo se ha comido el resto. Los voraces gorriones llevan la desgracia al campesino. Lo que quedaba de grano, allá en la era, ha desaparecido, los ladrones se lo han llevado. No puede pagar lo que debe por los bueyes que arrendó y que ahora están muertos por haber arado y trillado en exceso. Y es justo ahora cuando el escriba desembarca en la orilla del río para evaluar el tributo sobre la cosecha, seguido por un séquito de ayudantes que llevan bastones y nubios con varas de palmera. Dicen: «¡Muéstranos el grano!». Pero nada hay que mostrar y el campesino es golpeado sin compasión. Luego lo atan y lo tiran de cabeza a un estanque, donde queda completamente empapado. Amarran a su esposa en su presencia y a sus hijos les ponen grilletes. Pero el escriba manda en todos. El que escribe no tributa: no tiene obligaciones que satisfacer. Recuérdalo bien.

Otro maestro insiste monótonamente en la misma línea:

Déjame explicarte también qué le sucede al labrador, otra penosa ocupación.

Durante la inundación está calado hasta los huesos, sin embargo debe cuidar sus aperos. Se pasa el día fabricándolos y reparándolos, y la noche trenzando cuerda. Pasa trabajando incluso la hora de la comida del mediodía. Se pertrecha para ir al campo como si fuera un guerrero. Ahora la tierra, libre ya del agua de la

crecida, se extiende ante él y sale a conseguir su yunta de bueyes. Después de haber buscado al pastor durante muchos días, consigue su yunta. Entonces vuelve con ella y le hace un claro en el campo. Al alba sale a echarle un vistazo y no la encuentra donde la dejó. Se pasa tres días buscando a los bueyes y por fin los encuentra, atrapados en los pantanos, muertos; y ni siquiera les queda el pellejo: ¡los chacales se lo han estropeado!

Emplea mucho tiempo cultivando el grano, pero la serpiente le sigue y se come la simiente en cuanto toca el suelo. Y esto le ocurre hasta tres veces con semilla que le han prestado.

Pese a la clara naturaleza tendenciosa de estos documentos, no pueden dejarse de lado como meros textos para instruir escribas, ajenos completamente a la realidad. Pues el campesino soportaba una vida de trabajo, pobreza, enfermedad e incertidumbre constantes. Se hallaba a merced de fuerzas que seguramente no podía controlar, y menos aún comprender —crecidas excesivas o insuficientes, invasiones, guerras internas, cambios políticos—, y también, y no era lo menos importante, a merced de su señor y, lo que era peor, de los representantes de su señor, quienes, como muchos de su clase entonces y ahora y en todo lugar, tenían tendencia a obrar tiránicamente con los subordinados, siendo la carta que sigue, del Imperio Nuevo, ilustrativa al respecto.

Un mayordomo escribe a su señor, Amenemope, administrador de algunas tierras de la corona, informándole del desarrollo de los trabajos de la cosecha. Merece la pena detenernos en ella: no solo muestra cómo un representante inicuo y excesivamente celoso podía sojuzgar a los campesinos y lo hacía, sino que arroja asimismo algunas luces nuevas, y por ello bienvenidas, sobre las labores que los peones habían de realizar en una gran finca y cómo lo hacían.

Empieza el remitente haciendo profesión de lealtad a su señor y de diligencia en el desempeño de su cargo, y, acto seguido, se apresura a asegurarle que toda la finca —la casa, la tierra, la gente, los animales— está en perfecto estado,

queriendo dar a entender, sin duda, que este feliz estado de cosas se debe a su buen hacer.

> Llevo a cabo todas las tareas que mi señor me encargó con celo sumo y férreo rigor. No permitiré que mi señor halle falta en mí. La casa de mi señor está bien, sus sirvientes están bien, el ganado de sus campos está bien y los bueyes de sus establos están bien; comen su forraje todos los días y su cuidador les da hierba para engordarlos. El tiro de caballos de mi señor está bien y cuido de que la medida de grano que tienen señalada se mezcle delante de ellos cada día, mientras que los mozos de cuadra les llevan la mejor hierba de los pantanos. Les asigno hierba diariamente y doy ungüento a los mozos para que los cepillen una vez al mes, y el mayoral de las cuadras les da un trote cada diez días.

Esto es tan solo la introducción. Continúa el remitente con el tácito encomio de sus virtudes:

> La cosecha de la real tierra del faraón que está encomendada a mi señor se está recogiendo con la máxima diligencia y cuidado. Apunto más abajo las cargas de asno que se siegan cada día, y daré instrucciones para que el grano se traslade del campo a la era. La era está ya trazada, y dispondré que se aplane una superficie capaz para 400 cargas de asno. Entre tanto, al mediodía, cuando los campos queman, pongo a todos los hombres que están segando a espigar, salvo a los escribas y tejedores que arrancan su cuota diaria de grano de lo que queda de espigueos de días anteriores.

Y finaliza con palabras, una vez más, de transparente autoalabanza:

> Doy cada día hogazas de pan a todos los hombres que están recogiendo la cosecha y aceite para su cuerpo tres veces al mes. Ninguno de ellos podría decir nada a mi señor respecto a la comida o el ungüento. Esta carta es para conocimiento de mi señor. Vale.

No hace falta decir que en aquel entonces no existía ningún «convenio colectivo» que estableciera las condiciones de trabajo y las relaciones entre patrón y trabajador. El campesino, por tanto, estaba completamente en manos de su señor, que igual podía haber desarrollado un sentido de responsabilidad y humanidad hacia su humilde inferior, como no haberlo hecho.

Humano y responsable fue Amenemhet, que gobernó durante todo un decenio la provincia de Oryx, en el Medio Egipto, alrededor del 1950 a. C., y que, si hemos de creer el

mensaje que dejó labrado para la posteridad en las paredes de su tumba en Beni Hasan —del que citamos—, fue una bendición para todos aquellos que estuvieran bajo su dominio:

> Fui indulgente, benigno y querido, un gobernador adorado por sus súbditos. No hubo hermana de hombre común que yo afrentara, viuda a quien oprimiera, campesino a quien rechazara, pastor a quien no atendiera. No hubo ningún pobre en mi comunidad, nadie que pasara hambre mientras goberné. Cuando vinieron años de escasez, sembré todos los campos de mi provincia desde el sur hasta el norte, y mantuve a todo el mundo, les di alimento y nadie tuvo hambre en mi provincia. Di tanto a la viuda como a la casada, y no miré si daba mucho o poco. Luego vinieron grandes Nilos, portadores de cebada y escanda, abundantes en todo lo bueno, pero no cobré los atrasos del tributo por la cosecha.

Leemos que aquellos que ocupaban dignidades se precian de haber dado «pan al hambriento, agua al sediento, ropa al desnudo» y de haber sido «un hermano para la viuda, un padre para el huérfano, un hombre amado por todos sus súbditos». Un dignatario declara: «Llevé al que no tenía barca en la mía».

Pero ¿hasta qué punto pueden creerse realmente estas profesiones de comportamiento bondadoso y caritativo? No lo sabemos. Nunca lo sabremos. Concedámosles el beneficio de la duda. Con todo, las buenas intenciones de un señor escrupuloso y benévolo podían verse frustradas por sus representantes o supervisores, que adulaban a sus superiores y tiranizaban a sus inferiores. El mayordomo de Amenemope era uno de estos.

El salario se le pagaba al campesino en especie, pues en Egipto no se utilizó dinero metálico hasta la llegada de la moneda griega. Constituían su paga meros salarios de hambre, de subsistencia: un poco de grano, escatimado por una mano avara; quizá también, a veces, una pequeña cantidad de aceite, y podía considerarse afortunado si conseguía una jarra de cerveza un día de fiesta cada mucho tiempo. «Una minúscula gavilla al día es todo lo que saco de

mi trabajo», dice un viejo campesino mientras siega las largas espigas con su hoz. Con esta exigua paga, el campesino, o él y su familia, no podían hacer otra cosa que bandearse entre la pobreza extrema y la completa indigencia, y, claro está, sin poder siquiera plantearse el más mínimo ahorro y mucho menos mejorar su arrastrada forma de vida. Y, sin embargo, se esperaba de él que reservara determinada cantidad del cereal que con tanto esfuerzo había ganado para pagar sus impuestos. No es extraño que fuera más normal que no pudiera hacer frente a sus obligaciones tributarias que lo contrario.

Los recaudadores maltrataban con saña al campesino moroso. Le vapuleaban, le ataban y le lanzaban al agua; incluso su familia era víctima de su brutalidad. En las paredes de las tumbas se representa una y otra vez el castigo de los que no pagaban. El desventurado campesino es desnudado y extendido en el suelo, o atado a un poste, y acto seguido se le golpea y azota literalmente casi hasta la muerte. Añadiendo patetismo a la escena, se puede ver también allí a su mujer, arrodillada, implorando en vano clemencia.

Los extremos de crueldad a los que podían llegar los recaudadores los describe un testigo presencial de los primeros tiempos de la dominación romana tal como sigue:

Hace poco se nombró recaudador de impuestos a cierta persona en nuestro distrito. Cuando algunos de los que debían atrasos, debido sin duda a su pobreza, huyeron por temor a las fatales consecuencias de un castigo insufrible, prendió a sus mujeres, hijos, padres y demás parientes, y los apaleó, los pisoteó y los sometió a toda clase de vejaciones y afrentas para obligarles a revelarle el paradero del fugitivo o bien a pagar su deuda. Pero no podían hacer ni lo primero, porque no lo sabían, ni lo segundo, porque eran igual de pobres que el que había huido. Así que el recaudador siguió castigándolos, dislocando sus cuerpos con potros y otros instrumentos de tortura, para acabar matándolos con unos procedimientos de nueva invención. Llenó de arena unos cestos grandes y, habiendo colgado estas horribles cargas de su cuello, los dejó en la plaza del

mercado, al aire libre, para que, mientras agonizaban víctimas de la cruel acumulación de castigos, del peso que de ellos colgaba, del viento, del sol y de la vergüenza de ser vistos por todo aquel que pasara, los que presenciaban su castigo padecieran preguntándose qué torturas podían aguardarles a ellos. Algunos de estos, cuyas almas se impresionaron más aún que sus ojos, sintiéronse maltratados en el cuerpo de los otros, se apresuraron a quitarse la vida con la espada, el veneno o la soga, considerando que en su mísera situación era una dicha morir sin sufrimiento. A aquellos que no aprovecharon la oportunidad de matarse, se les puso en fila como se hace cuando se reparte una herencia, primero aquellos con un grado de parentesco más próximo, después los que les seguían, luego los que seguían a estos y así sucesivamente, y se les mató en este orden.

Y cuando no hubo parientes, el riguroso castigo alcanzó incluso a los vecinos, a veces incluso a aldeas y pueblos, que no tardaron en quedar deshabitados y huérfanos de sus moradores, que abandonaron sus casas y marcharon allí donde pensaban que no podrían encontrarlos.

Su autor, el alejandrino Filón el Judío, sin duda se dejó llevar, pero su descripción, si bien algo exagerada, no es ninguna invención. La espeluznante crueldad de muchos recaudadores, que empleaban métodos brutales con parientes inocentes e indefensos —a menudo mujeres, niños y viejos— de los acreedores a quienes no lograban encontrar, está bien documentada por toda una serie de testimonios que datan del período grecorromano —de hecho, ya era conocida en el Imperio Nuevo (véase el texto citado supra, pág. 36).

No obstante, los impuestos no eran el punto y final para el campesino. Todavía quedaba la corvea.

La corvea era un sistema de servicio obligatorio, gratuito y por designación que se rendía al Estado y que prestaban los campesinos (y, en bastante menor grado, también los trabajadores no agrícolas), que podían ser reclutados en cualquier momento para realizar tareas concretas, como la construcción y conservación de caminos, canales de regadío, diques y compuertas, el levantamiento de grandes edificios, templos o pirámides, servicios de armas incluso, y también trabajo en minas y canteras cuando se juzgaba necesaria

mano de obra adicional. Existente ya en los albores de la humanidad, la corvea estuvo en Egipto de forma ininterrumpida y fue obligada a cumplirse con infalible severidad hasta su abolición, al menos oficial —y no por razones humanitarias, sino exclusivamente de conveniencia política—, en 1889.

Los únicos campesinos —más exactamente: trabajadores de cualquier clase— exentos de esta obligación (teóricamente, de todos modos, y no siempre en la práctica) eran aquellos que estaban al servicio de determinados templos que, por concesión real, gozaban de privilegios e inmunidades especiales, siendo uno de ellos la exención de la corvea del personal a su servicio.

Decretos de inmunidad de este tipo fueron dictados por faraones del Imperio Antiguo (comenzando por Snefru, fundador de la IV dinastía h. 2600 a. C.), del Primer Período Intermedio, del Imperio Nuevo y de finales del período dinástico. No obstante, no era raro que estas concesiones reales se convirtieran en papel mojado y que sus disposiciones para salvaguardar al personal del templo, formado en buena parte por campesinos, de la tributación y la corvea fueran infringidas incluso, y con demasiada frecuencia, por funcionarios y representantes de la corona.

Uno de los objetivos de un decreto promulgado por el rey Horemheb (h. 1300 a. C.) fue poner fin al comportamiento arbitrario, ilegal y despótico de funcionarios reales y oficiales del ejército que, en nombre del rey, cobraban tributos y reclutaban hombres para la corvea de forma ilegítima en beneficio propio. No sabemos hasta qué punto el decreto se llevó a efecto —a lo que parece, es posible que se convirtiera en papel mojado apenas firmarse.

Cuando demandas fiscales excesivas, constantes reclutamientos para la corvea, señores implacables, pagas mezquinas y pésimas condiciones de vida se tornaban insoportables, el campesino, completamente desesperado, dejaba sus aperos, abandonaba familia, casa y campo, y escapaba. La *anachoresis* o *secessio* —la huida del campo abandonando el trabajo de la tierra— era el último recurso del abrumado agricultor egipcio. Se tiene noticia de ella ya en la XII dinastía (h. 2000 a. C.) y se recurrió a ella durante el Imperio Nuevo y finales del período dinástico con diversos grados de intensidad y frecuencia, de acuerdo con las circunstancias de la época; se incrementó en la época ptolemaica y alcanzó proporciones alarmantes en el Egipto romano, en el que la población de algunas comunidades rurales acabó reduciéndose a un puñado de personas —la mayoría de ellas viejos, mujeres y niños, prácticamente inútiles para reemplazar a los fugados y trabajar la tierra—, quedando algunos pueblos, incluso, completamente abandonados. Las administraciones tanto locales como nacionales afectadas en cada momento recurrieron repetidamente a la negociación y a la violencia para combatirla, pero fracasaron siempre. Su preocupación se hallaba plenamente justificada. Tales evasiones representaban una seria sangría en la mano de obra de Egipto, mientras que los campos abandonados significaban áreas incultas, improductivas, de lo que de otro modo era buena tierra de labor: las consecuencias para la economía del país eran realmente graves. La *anachoresis* tenía asimismo serias repercusiones sociales. Algunos de los que huían buscaban refugio en los pantanos y el desierto, o vagabundeaban de pueblo en pueblo pidiendo un trozo de pan. Otros, no pocos, se unían a partidas de bandidos que erraban por el país y caían sobre aldeas y caminantes

solitarios y desprotegidos, especialmente en áreas poco pobladas, o bien las formaban. Más de un fugitivo, en fin, se veía atraído hacia las ciudades y grandes poblaciones, deseoso de perderse en la masa anónima de caídos y desposeídos que siempre existe en tales centros urbanos, donde probablemente no tardaba en convertirse en un mendigo andrajoso y donde también nosotros acabamos perdiéndolo de vista.

Vale la pena volvernos ahora hacia el lugar y la gente que el agobiado campesino que huía dejaba atrás, su gente.

Nuestro campesino podía haber vivido del mismo modo que los pastores, solo, en un chamizo poco consistente hecho de caña al borde del desierto, junto a la tierra que trabajaba. Sin embargo, lo más probable es que su vivienda, como la de la mayoría de sus compañeros, fuera una casa medio caída, hecha de adobe o ladrillos cocidos al sol, en una aldehuela miserable, quizá, como muchas de ellas, bastante alejada de su tierra de labor.

Todas las aldeas agrícolas eran muy similares y, sin duda, no eran muy distintas de las que actualmente se pueden ver en Egipto. Eran una aglomeración de casas tristes y miserables, apiñadas sin ningún orden o disposición preconcebido, atravesadas por un laberinto de callejuelas estrechas, retorcidas y sombrías, y callejones sin salida. Con todo, llamarlas casas es una exageración, ya que no eran más que sórdidos cuchitriles de planta única, con una angosta entrada y carentes de ventanas. La mayoría constaban tan solo de un pequeño habitáculo, siendo pocas las que disponían de dos que se comunicaban directamente. Su techo, fabricado a base de hojas y ramas de palmera, o bien de caña y paja, era tan endeble y bajo que un hombre de mediana estatura que, descuidado, se levantara, lo

atravesaría con la cabeza. No disponían de suelo propiamente dicho, consistiendo este en tierra batida, muy raramente seca y cubierta siempre de inmundicias, impregnando el aire de un tufo repugnante, pues buen número de hombres, mujeres, niños y cabezas de ganado, todos revueltos, atestaban por la noche el reducido y fétido cuchitril (al padre de la Historia le llamó poderosamente la atención la promiscuidad entre hombres y animales en Egipto) (Herodoto, 2, 36).

En semejante agujero no había mobiliario de ningún tipo, ni asiento ni lecho ni mesa; solo una o dos raídas esteras de paja para dormir, un cántaro de agua, algún objeto ordinario de cerámica y un cesto para conservar —aunque no siempre con éxito— el pan y el grano a salvo del sinnúmero de ratones y ratas que infestaban la vivienda y toda la aldea. Eso era todo lo que el campesino necesitaba o, mejor dicho, podía tener, y todo de tan poco valor que la puerta, si la había, permanecía abierta día y noche (la pobreza de sus bienes materiales ahuyentaba por completo a cualquier ladrón).

Una losa de piedra colocada en el suelo, en un ángulo de la pared trasera, hacía las veces de hogar, dejando salir el humo un agujero practicado en el techo encima suyo. El suelo estaba cubierto de desperdicios malolientes y excremento de ganado, y también de heces humanas, si tomamos al pie de la letra la observación de Herodoto de que los egipcios hacían sus necesidades dentro de casa; todos estos nauseabundos y fétidos desperdicios atraían nubes de moscas, pero seguramente estas no molestaban más a los aldeanos de lo que molestan hoy a los *fellahin*. La abrumada mujer, de todos modos, no siempre podía encontrar un hueco en sus rutinas cotidianas para recoger la basura del suelo y arrojarla por la puerta al exterior, pero

cuando lo hacía, antes de lanzarla al exterior revolvía en ella para separar el estiércol de su ganado, que guardaba para utilizarlo como combustible.

Por esa misma razón, sin embargo, era muy raro ver un estercolero en las tortuosas callejuelas y oscuros callejones plagados de toda clase de desechos, charcos de agua turbia y pútrida aquí y allá, y montañas de basura y desperdicios por doquier. Los críos de la aldea recogían todos los días, todavía recientes, blandos y humeantes, los excrementos de asnos, bueyes, vacas y ovejas. Podemos imaginárnoslos, embadurnados de bosta, de aquí para allá, cogiéndola con las manos y poniéndola en un cesto goteante que se tambaleaba encima de su cabeza, y todo ello con pericia y diligencia extraordinarias. Herodoto debió de verlos y quizá se acordara de ellos cuando escribió que los egipcios «cogían los excrementos con las manos» (2, 36); todavía hoy los niños siguen recogiendo a mano exactamente del mismo modo, cesto a la cabeza incluido, las heces de los animales en las calles de Egipto. Los excrementos humanos y el estiércol recolectado por los niños se mezclaban y se batían hasta formar una pasta, la cual a su vez se moldeaba a mano en tortas que se ponían a secar al sol, constituyendo estas, una vez secas, el combustible del campesino.

Ninguna aldea carecía de su poza, el inevitable *birkat* de las aldeas egipcias actuales, una turbia charca de agua estancada de color grisáceo verdoso, hedionda, completamente contaminada, en la que abrevaba el ganado y de la que las mujeres sacaban el agua; allí mismo había siempre un vertedero y más montones de desechos insalubres frecuentados por halcones, buitres, perros y cerdos, unos picoteando y otros hocicando en busca del difícil alimento.

En tales condiciones, desconociendo las más elementales medidas sanitarias, las aldeas constituían repugnantes nidos de infecciones. Las numerosas enfermedades endémicas que azotaban incluso a las clases más elevadas, se cobraban un tributo mucho mayor entre el campesinado egipcio. Con todo su organismo muy debilitado por el duro trabajo, la deficiente alimentación, la extrema pobreza y la constante incertidumbre, por su acerba lucha por la existencia, el malsano cuchitril en que se alojaba y la mísera aldea en que discurría su vida, el campesino era presa fácil de las enfermedades.

Propiciadas por la fina arena y el polvo suspendidos en el aire, el violento resplandor del sol, las nubes de moscas, la omnipresente suciedad y la inexistencia de la más mínima higiene personal, las oftalmías hacían estragos entre el campesinado. Las aldeas estaban llenas de individuos de todas las edades con los ojos nublados, tuertos y ciegos, que mostraban párpados inflamados y supurantes.

También era endémica la bilharziosis o esquistosomiasis, dolencia que atacaba al campesino que frecuentaba el fango, las charcas o el agua mansa de los canales, siempre abundantes en algunas especies de caracoles acuáticos portadores o transmisores de los gérmenes que causan la infección. Esta enfermedad debilita la salud de forma crónica y provoca anemia y toda una serie de complicaciones graves. En los años cincuenta el 95 por ciento de los *fellahin* la padecían y el porcentaje era sin duda mucho mayor en los tiempos faraónicos, en que no existía noción alguna de la prevención higiénica personal y la sanidad.

Las hepatitis o inflamaciones de hígado también eran corrientes; los que la padecían se veían privados de elementos esenciales para su vigor y vitalidad, así como

reducidos a un estado casi constante de postración, convirtiéndose, por la disminución de sus defensas, en blanco fácil para toda clase de dolencias.

También era frecuente la dracunculosis o enfermedad del gusano de Guinea, mal que se contraía al beber agua infectada por una especie de pulgas de agua y que producía gusanos que podían llegar a adquirir una longitud de 80 cms. y se alojaban justo debajo de la piel, causando abscesos dolorosos y multitud de infecciones secundarias.

El alimento básico, en realidad casi único, del campesinado era el pan. La harina con que se hacía era heterogénea, basta y contenía una cantidad considerable de polvo, partículas de arena transportadas por el aire y otros residuos arenosos. El campesino no lo masticaba, sino que más bien lo molía y trituraba haciendo buen uso de las mandíbulas, como el ganado. Las impurezas abrasivas se comían a la larga los dientes más fuertes, y muchos ancianos acababan con los dientes desgastados hasta las encías, como los caballos.

Otro azote más era la disentería amebiana, que desde la Antigüedad hasta hoy no ha dado tregua a la población tanto rural como urbana de Egipto. También se ha probado que entre los campesinos egipcios de la Antigüedad, que iban más o menos descalzos constantemente, había una gran incidencia de accidentes y dolencias relacionadas con los pies.

Razones de espacio nos impiden recorrer totalmente el lúgubre catálogo de males que azotaban al agricultor y sus semejantes. Es demasiado largo.

Algunos datos dan a entender que las cuadrillas de trabajadores que laboraban en las minas y canteras del Estado disponían en ocasiones de un curador, a veces

incluso de un «especialista» en el tratamiento de las picaduras de escorpión. No existe, en cambio, rastro o asomo de evidencia de que a nadie que ocupara un cargo de autoridad, desde el faraón hasta el jefe de la aldea, se le ocurriera jamás proporcionar al campesino el más mínimo cuidado médico, y, aunque el *argumento ex silentio* es indudablemente poco fiable y consistente, nos atrevemos a sugerir que nunca se llevó a cabo iniciativa alguna en este sentido, y que cuando el peón caía enfermo o sufría un accidente, tenía que arreglárselas por su cuenta. Con casi toda seguridad dejaba obrar a la naturaleza, para bien o para mal. Quizá recurriera a alguno de esos remedios tradicionales de origen desconocido que, como las supersticiones, se transmitían entonces, como ahora, verbalmente de una generación a otra. Si se las arreglaba para arañar lo suficiente para pagarlo, es posible que consultara con el curandero del lugar o alguno que pasara, falsos los dos. Cualquiera de estos, después de haber consultado su recetario, le mandaría embadurnarse una úlcera purulenta con un ungüento infalible hecho, entre otras cosas, de carvi y excremento de gato, o beber una pócima hecha a base de orina de escriba y bilis de buey, mientras aseguraba al crédulo campesino —a quien, como al *fellah* contemporáneo, le encantarían tales recetas— que la eficacia de tal remedio se había probado miles de veces.

Las cuitas y tribulaciones del campesinado se describen sucintamente en un relato que adopta forma epistolar compuesto hacia el fin del Imperio Nuevo, alrededor de 1100 a. C. Trata de la peregrinación y vicisitudes de un destituido sacerdote de Heliópolis llamado Uermai, que es tanto el que se declara autor de la carta como el protagonista del relato. Después de ser desposeído de su cargo y proscrito de su pueblo, Uermai vaga por el campo hasta que se establece en

una perdida comunidad rural azotada por la pobreza en el Gran Oasis, al oeste del Nilo, donde se gana el pan cultivando una magra parcela de tierra, mitad arena, mitad tierra de labor, que linda con el yermo. Sojuzgan el lugar un preboste carente de escrúpulos (el *omdah* o jefe de las aldeas egipcias actuales) y sus crueles esbirros. El campesinado del lugar lleva una vida difícil y mísera; muchos pasan hambre. El mismo narrador no ha visto un grano de cereal desde hace un mes. Todo aquel que se acerca al preboste con una demanda no tarda en verse despachado, y si alguien se atreve a quejarse, sus paniaguados le aplacan con lisonjas y falsas promesas. El propio preboste no duda en hacer promesas vacuas para acallar las quejas. La población sufre carencias de todo tipo. Los salarios, pagados in natura, son bajos, y las autoridades exprimen todavía más a los aldeanos cicateando las raciones de grano y pagando a los campesinos con una medida falsa: Uermai habla de una medida que era ostensiblemente «corta», siendo no menos de un tercio más pequeña de lo que debía ser.

Los tributos son insoportablemente opresivos y aquellos que se demoran en el pago van a parar a prisión. El propio Uermai tuvo problemas con ellos; al ser demasiado elevados para él, no pudo pagarlos en el día señalado. El malvado preboste lo llevó ante el tribunal del lugar y se le impuso una multa por no haber pagado el tributo a tiempo. La situación se hizo desesperada y, abrumados, los campesinos dejaron de atender los cultivos, abandonaron incluso las mejores tierras y se marcharon. El preboste de la aldea no pudo ni supo detener la evasión y hacer que los «brazos caídos» cogieran el arado de nuevo.

Había épocas de turbulencia social en que las desvalidas clases trabajadoras, siempre oprimidas y postergadas, no aguantaban ya más las injusticias de que eran objeto y

daban rienda suelta a su ira en una ola de violencia y rapiña que hacía estragos en el país e invertía la situación del rico y el pobre.

> Mirad, el Nilo se desborda, pero nadie labra por ello,
> todo el mundo dice: «No sabemos qué ha ocurrido en la tierra».
> Mirad, la violencia está en los corazones, la peste barre la tierra,
> la sangre lo inunda todo, la muerte está por doquier.
> Aquel que nada tenía es hoy un hombre rico;
> aquel que no podía comprarse unas sandalias tiene ahora las más ricas.
> Los nobles gimen, los pobres rebosan de dicha.
> Aquel que no tenía yunta de bueyes tiene hoy una manada.
> Todos los pueblos dicen: «Ea, deshagámonos de los poderosos que nos dominan».
> Mirad, todo el mundo ha perdido el plumaje,
> y ya no se puede distinguir al hombre de calidad del pobre.

Si este inquietante cuadro no es pura invención literaria, como se ha sostenido, hay razones para suponer que el campesinado se uniría al levantamiento general y haría suya la suerte de los rebeldes. Sea como fuere, tales explosiones, si alguna vez se dieron, debieron de ser siempre tan infructuosas como los últimos y desesperados esfuerzos y chapoteos de un hombre que se ahoga. Era inútil. En su momento, el *statu quo ante* volvería a prevalecer completamente intacto, sus rasgos sombríos tan acentuados como siempre, y el campesinado seguiría arrastrando su misma vida miserable de antaño.

Cada una de las penosas circunstancias que rodeaban al campesino desde la cuna a la tumba —trabajo duro e incesante, salarios míseros, necesidad, carencias, hambre, mala salud crónica, condiciones de vida sórdidas, señores despóticos, tributación excesiva— era ya por sí sola suficientemente dolorosa y difícil de soportar. Todas juntas lo quebrantaban por completo, física y espiritualmente, y lo hacían similar al manso buey, sumiso, paciente, temeroso,

apagado. Sabía que tenía que luchar y trabajar con denuedo para vivir, y padecer mucho. Ese era su sino. No conocía nada mejor. Más allá de su muerte no tenía ninguna expectativa, y ninguna se planteaba. Si lo hubiera intentado, habría sido como darse de cabezadas contra un muro.

Retribuido su trabajo con una miseria, nunca tuvo los medios necesarios para mejorar su destino, encontrar formas mejores de ganarse su sustento diario y salir de su humilde condición, y tampoco se le dio la oportunidad para ello. Vivir sin la menor esperanza de que llegaran días mejores, encadenado de forma inexorable al peldaño más bajo de la escala social, sujeto a él de por vida, esa era la circunstancia más angustiosa de su atormentada existencia, pero ¿acaso lo percibió mínimamente alguna vez? Nacido campesino, tal era su estigma, y eso seguía siendo hasta el fin de sus días: un campesino, el humilde esclavo depauperado sin voluntad propia —mandado de aquí para allá, explotado por todo aquel que lo rodeaba, vapuleado hasta morir— al que todos despreciaban, al que nadie compadecía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obra general fundamental para estudiar el campesinado del Antiguo Egipto es la de F. Hartmann, *L'agriculture dans l'ancienne Egypte* (París, 1923). Se puede encontrar una presentación magistral de la vida y ocupaciones del campesino en Adolf Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum* (Tubinga, 1885), cap. 17, «Die Landwirtschaft», reproducido prácticamente sin variaciones en la edición de 1923 revisada por Hermann Ranke. Este estudio fue, y sigue siendo, capital, constituyendo la base de todos los tratamientos posteriores del tema. De entre estos podemos citar, en orden cronológico: P. Montet, *La vie quotidienne en Egypte au temps de Ramsès* (Paris, 1958) [hay ed. cast.: *Vida cotidiana en Egipto de los faraones*, Barcelona, 1985]; T. G. H. James, Pharaoh's People (Londres, 1984); Franco Cimmino, *Vita quotidiana degli egizi* (Milán, 1985), y el trabajo de Laura Donatelli, realzado con admirables ilustraciones, en A. Donadoni Roveri (ed.), *Civiltà degli egizi: La vita quotidiana* (Turín, 1987). Estos trabajos tratan del campesinado egipcio anterior a la dinastía ptolemaica. Para el Egipto grecorromano, véase M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (3 vols., Oxford, 1967) [hay ed. cast.: *Historia social y económica del mundo helenístico*, Madrid, s. f.] y, del mismo *The Social and Economic History*

of the Roman Empire (2 vols., 2.ª ed., Oxford, 1957) [hay ed. cast.: *Historia social y económica del imperio romano*, Madrid, 1981]; resultan fundamentales, contienen abundantes referencias a fuentes, artículos y obras acerca del tema y poseen unos excelente índices. G. L. Dykmans, *Histoire économique etsociale de Tancienne Égypte* (3 vols., Paris, 1936-37), trata la agricultura, la cría de ganado, la pesca, la caza de aves y el estatus del campesinado con gran agudeza y ofrece abundantes y valiosas referencias a fuentes y bibliografía referente al objeto de estudio hasta la fecha de su publicación.

Para los relieves y pinturas funerarios que ilustran actividades rurales, resultan recomendables los siguientes libros de L. Klebs: *Die Reliefs des Alten Reiches* (Heidelberg, 1915); *Die Reliefs und Malereien des Mittleren Reiches* (Heidelberg, 1922); *Die Reliefs und Malereien des Neuen Reiches* (Heidelberg, 1934); P. Montet, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire* (Estrasburgo-París, 1925); Jacques Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne*, vols. V y VI (París, 1969 y 1978 respectivamente); Yvonne Harpur, *Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom* (Londres y Nueva York, 1987).

Se puede aprender mucho del campesinado egipcio en la Antigüedad a partir del estudio de sus descendientes durante la Edad Media y los tiempos modernos. Las obras correspondientes de los escritores árabes mencionados en la pág. 23 se pueden encontrar en francés: Abd El-Latif, *Relation de l'Egypte* (París, 1810), traducido y cabalmente anotado con lúcida erudición por Silvestre de Sacy; Taqi Ed-Din Maqrizi, *Description topographique et historique de l'Egypte* (El Cairo y París, 1895-1920), traducido por U. Buriant. La monumental *Description de l'Egypte* recoge el resultado de las observaciones e investigaciones de los sabios agregados a la expedición militar de Napoleón a Egipto; la segunda parte (II, *Etat Moderne*) contiene numerosas monografías de considerable importancia para nuestro estudio, pero solo mencionaremos aquí dos de ellas: la «Mémoire sur l'agriculture, etc.» de P. S. Girard, y el «Essai sur les moeurs des habitants, etc.» de De Chabrol. El primero en II, vol. I, núm. 17, pp. 491-711; el segundo en II, vol. II, núm. 6, pp. 363-524 de la edición original (París, 1809 y 1812 respectivamente); en la segunda edición, o edición de Panckoucke, la «Mémoire» de Girard está en el vol. XVII, pp. 1-436, y el «Essai» de De Chabrol en el vol. XVIII, pp. 1 -40 (París, 1824 y 1826 respectivamente). Para los *fellahin* en el presente siglo, W. S. Blackman, *The Fellahin of Upper Egypt* (Londres, 1927), contiene un capítulo sobre «Ancient Egyptian Analogies»; H. Ayrout, *Fellahs d'Egypte* (El Cairo, 1952), y N. H. Henein, *Mari Girgis, village d'Haute Egypte* (El Cairo, 1988).

Para las voces, interpelaciones y conversaciones de los campesinos durante su labor en el campo, véase el artículo de W. Guglielmi, «Reden und Rufen», en W. Helck y W. Wesíerdorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, V (Wiesbaden, 1983), cois. 193-5, con abundantes referencias. Los diálogos y canciones citados en las pp. 28 y 30-31 se han sacado en su mayoría de The Sakkarah Expedition, *The Mastaba of Mereruka*, II (Chicago, 1938), láms. 168-70, y especialmente de F. Ll. Griffith, *The Tomb of Paheri* (ligado con Naville, *Ahnas el Medineh*, Londres, 1894), lám. 3.

Sobre la *Sátira de los oficios* véase Edda Bresciani, *Letteratura e poesía dell'Antico Egitto* (Turin, 1969), pp. 151-7, y M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Litterature* (Berkeley y Los Ángeles, 1973), I, pp. 184-92. El consejo del pedagogo que figura en p. 35 es una refundición de tres textos paralelos, cfr. Ricardo A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (Londres, 1954), pp. 51, 247, 315-6, y Bresciani, op. cit., p. 307. La descripción de los padecimientos del campesino a cargo del maestro está sacada de Caminos, op. cit., pp. 389-90; Lichtheim, op. cit., II, p. 170.

La carta remitida a Amenemope por su mayordomo proviene de Caminos, op. cit., pp. 307-8; la relación de Amenemhet de su propio gobierno, M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom* (Friburgo y Gotinga, 1988), pp. 138-9; 35; las profesiones de comportamiento caritativo, E. Bresciani, op. cit., p. 131; el salario del viejo segador, Gustave Lefevre, *Le Tombeau de Pétosiris*, III (El Cairo, 1923), láms. 13 (arriba centro) y 14 (arriba izquierda); J. M. Kruchten, *Le decret de Horemheb* (Bruselas, 1981), pp. 193-201, da una traducción a vuelapluma.

La *anachoresis* ha sido objeto de numerosos estudios, de los cuales daremos aquí tan solo tres referencias: C. Préaux, *L'économie royale des Lagides* (Bruselas, 1939), pp. 500-2, 613 s. v. *gréve*; M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of Roman Empire*, II, p. 758 s. v. *Anachoresis*; más bibliografía en Ricardo A. Caminos, *A Tale of Woe* (Oxford, 1977), p. 63, n. 1.

Para un breve vistazo a las cuestiones de medicina, véase W. R. Dawson, *Magician and Leech* (Londres, 1929), cap. VI: «Ancient Egyptian Medicine», y cap. VII: «Drugs and Doses»; también G. Lefebvre, *Essai sur la médicine égyptienne de l'époque pharaonique* (París, 1956). Aquellos que deseen profundizar en este campo pueden consultar las numerosas referencias contenidas en los artículos «Heilkunde und Heilmethoden» y «Heilmittel», a cargo de W. Westendorff en el anteriormente mencionado *Lexikon der Ägyptologie*, II, cois. 1097-1101.

El relato de Wermai acerca de los males de una comunidad agrícola egipcia sometida a mal gobierno está sacado de Caminos, *A Tale of Woe*, cit., pp. traducción a vuelapluma; citas extraídas al azar de *Admonitions of an Egyptian Sage*, véase E. Bresciani, op. cit., pp. 65-82; M. Lichtheim, op. cit., I, pp. 149-63.

Capítulo segundo

EL ARTESANO

Dominique Valbelle



Tumba de Petosiris: detalle de un anciano trabajando la madera.

El nacimiento de un artesanado, *a fortiori* de un arte, en una cultura determinada, se revela al arqueólogo a través de testimonios materiales y al historiador por las manifestaciones de una estructura social adaptada a esta situación concreta. Antes de aprender a conocer a los hombres que las concibieron y realizaron se descubren las obras. Estas obras, a las que nuestra sensibilidad concede un valor artístico, no tardan en alcanzar una calidad de ejecución que exige de sus autores una especialización exclusiva. Los especialistas en Prehistoria coinciden en ver en tales realizaciones la prueba de un reparto de tareas riguroso en el interior de las sociedades correspondientes que permite a estos hombres disponer del considerable número de horas libres que necesitan, y esto mucho antes de la creación del Estado egipcio.

De estos períodos, guardamos sobre todo la huella de talleres artesanales —fabricación de vasos de piedra, tallas de sílex, cerámica, etc.— que nos ofrecen tanto las instalaciones profesionales como los productos acabados y las sepulturas de los obreros, identificables por los útiles que contienen. Desde las primeras dinastías, a los testimonios de ocupaciones artesanales más numerosas se añaden vestigios de las grandes obras urbanas, que para entonces han reunido una cantidad de mano de obra necesariamente considerable en algunos grandes centros de todo el país: Menfis, la capital; Hierakónpolis y Buto, metrópolis respectivas de los antiguos reinos del sur y del norte; Elefantina, Edfu, El Kab, Abidos y muchos otros. Pero estas obras pertenecen al alba de la historia, igual que la creación de la red de canales que determinó de forma inevitable la economía del país, y, como

tales, no ofrecen más que huellas borrosas o indirectas de los hombres que trabajaban en ellas.

Son los alojamientos de sus descendientes los que, a partir sobre todo de la IV dinastía, proporcionan los primeros indicios sobre la organización y el nivel de vida de los constructores de pirámides. Luego, poco a poco, durante las dinastías V y VI, los notables hacen que aparezcan en las paredes de las capillas de sus tumbas sus trabajadores entregados a la tarea, viéndose acompañadas a veces estas representaciones de información acerca del marco socioprofesional de los hombres evocados. También agradaba a estos notables hacer inscribir sobre las paredes las misiones que habían llevado a buen puerto para el faraón y, de ellas, las responsabilidades arquitectónicas y las expediciones a diferentes canteras se describen con detalle. Por otra parte, estas expediciones a las minas y las canteras de Egipto y de los desiertos vecinos se conocen por los restos de explotaciones y alojamientos, y por las inscripciones que allí quedaron.

Con cada período, las fuentes citadas se enriquecen con nuevas clases de documentos. Así, en el Imperio Medio, a las ruinas de monumentos, de viviendas, de talleres, a las representaciones relacionadas con la artesanía que figuran en las tumbas de los patronos y a las inscripciones se añaden los archivos de algunas obras —en varios contextos— que nos hablan de una mano de obra libre o servil, estelas funerarias en que no son solo los patronos los que hacen representar eventualmente a los trabajadores junto a ellos, sino también a la inversa, y asimismo los relatos de expediciones dejan de limitarse a mencionar únicamente a los responsables, para pasar a hacer lo propio con los obreros especializados, los peones y la administración. El

Imperio Nuevo multiplica y diversifica aún más los documentos administrativos, las representaciones, los poblados de obreros permanentes o temporales, y los testimonios etnográficos y de religiosidad popular.

La transformación y aumento progresivo de nuestras informaciones son tanto producto del azar de la conservación de documentos como fruto de una evolución social, notable en Egipto desde mediados del tercer milenio a principios del primero antes de Cristo, tanto a través de la literatura como en los ritos funerarios, por ejemplo, y cuyas manifestaciones más evidentes son la toma en consideración, a partir del Imperio Medio, de ciertas categorías de mano de obra y, lo que es más, la expresión de la identidad de estos individuos. Ninguna información que emane de un determinado período puede subsanar una laguna documental relativa a otra época. Por esta razón, nuestro enfoque de cada uno de los aspectos principales del asunto —sociedad, trabajo, modo de vida, expresión artística — no puede dejar de someterse a las constricciones de una exposición cronológica. Sin embargo, el peso de las continuidades institucionales y de los particularismos culturales inherentes a la civilización egipcia supera lo bastante a las diferencias como para que, pese a todo, se haya dejado espacio a una presentación temática que también tiene sus constricciones, impuestas unas por el estado actual de nuestros conocimientos y queridas las otras deliberadamente. Dos aspectos de la investigación egiptológica en curso interesan a nuestro objetivo: las excavaciones arqueológicas de poblados obreros y los estudios referentes a las estructuras administrativas de la sociedad egipcia en general. Cada temporada las primeras aportan nuevos elementos en distintos contextos; las segundas, relativamente recientes, transforman cada año

nuestra visión, todavía muy incompleta, cuando no errónea, de las instituciones faraónicas.

Queda definir las tres palabras más utilizadas en estas páginas: «obrero», «artesano» y «artista». La primera, «obrero», cuadra a la mayor parte de los hombres de los que nos ocupamos, trabajadores manuales en general, cualquiera que sea su cualificación. El término «artesano» hace hincapié primordialmente en el dominio de una técnica particular o un arte, más que en el ejercicio de un trabajo manual por cuenta propia. La primera acepción se aplica a una parte sustancial de las situaciones halladas, mientras que son los trabajos «bajo cuerda» de algunos de nuestros funcionarios los que hacen alusión a la segunda. En cuanto a la noción de «artista», se sabe que no existe en cuanto tal, siendo los dos criterios que permiten aproximarse a ella, en la mentalidad egipcia de estas épocas, la habilidad del ejecutante y la subsiguiente satisfacción del empleador. Por lo demás, la identidad del autor de una obra de arte no se conoce más que de forma excepcional y raros son aquellos a los que el faraón, para distinguirlos, asciende de categoría.

Los hombres y la sociedad

Las gentes cuya identidad y medio queremos reencontrar nos abandonaron hace más de 3000 años, y puede parecer insensato pretender exhumar un recuerdo preciso e individual de hombres, por lo demás muy modestos en su mayoría, en un país que ha sido presa de los buscadores de tesoros desde la más remota Antigüedad. Ahora bien, es precisamente en estos «tesoros», elementos de sepulturas, objetos preciosos depositados en estas últimas, donde se grabaron los indicios más antiguos y directos. La tumba, en Egipto, concentra los elementos principales de la personalidad del hombre. La asumida preponderancia del

más allá eterno sobre un presente provisional la convierte en instrumento privilegiado de la memoria. El rostro se perpetúa por medio de las estatuas; el nombre, el cargo, los títulos, se escriben sobre las puertas, las paredes y las habitaciones del ajuar funerario. A veces el testimonio es indirecto: es un tercero, el patrón o un pariente, el que hace de intermediario entre el hombre y nosotros. Este se convierte en embajador privilegiado de su gremio: lo más normal es que solo se consigne su ocupación o su categoría socioprofesional, pero a veces también se le nombra. En las ocasiones en que el testimonio es directo, en que es el propio sujeto quien lo presta u ordena, se hace excepcionalmente más prolijo: una relación autobiográfica comenta los episodios de su carrera, precisa la naturaleza de las responsabilidades que se le han confiado y sitúa al hombre en el marco de su familia, que representaciones individuales muestran en otro lugar.

Menos rico en mensajes escritos y materiales que la tumba, el alojamiento, sin embargo, habla con elocuencia de la ubicación de sus ocupantes dentro de la sociedad egipcia de la época. Con todo, las residencias que han conservado una huella explícita de la profesión, incluso la identidad de alguien concreto, son poco numerosas. De este modo, no solemos encontrar allí más que indicios generales acerca del ámbito correspondiente; no obstante, estos tienen el valor de ser expresión intacta de una realidad no deformada ni selección arbitraria de un patrón, ni deseo de pasar a la posteridad de la forma más lisonjera posible, en menoscabo de los auténticos hechos que raramente tenemos oportunidad de controlar a través de otras fuentes. También los archivos procedentes de instituciones o fundaciones comitentes ofrecen garantías de objetividad, pero proporcionan un enfoque diferente y complementario: dan

cuenta, con desigual exactitud, del origen geográfico y social de los obreros, su identidad, su cualificación, su empleo; enumeran las tareas encomendadas a unos y a otros; detallan los salarios según el cargo, los beneficios y las recompensas; mencionan los castigos en vigor. En definitiva, si tuviéramos aunque no fuera más que una mínima parte de los incontables archivos que se acumulaban, mes tras mes, año tras año, en los despachos de los escribas de todo el país, lo sabríamos todos. Ahora bien, desde la Antigüedad estos archivos apenas se conservaban más de diez años. Al cabo de ese tiempo los papiros se lavaban para volver a ser utilizados o bien se empleaban para encender fuego, como atestiguan los abundantes sellos que se encuentran entre las cenizas de los hornos. Los que nos han llegado escaparon de la destrucción tan solo por accidente: rollos olvidados poco después de su redacción hallados en alguna ruina o depositados por una razón que a menudo no alcanzamos a discernir en la tumba de un alto funcionario, copias de documentos originales para uso particular o administrativo, fragmentos amontonados en almacenes de los pueblos o de los templos. Por fortuna, la actividad de los escribas parece haber sido tan incansable como omnipresente. No contentos con llevar un estado minucioso de las cuentas, de la mano de obra y del trabajo, los había que se entregaban incluso a ejercicios de compilación con voluntad didáctica o enciclopédica. En estos onomástica y en diversas «antologías» dirigidas a formar nuevas generaciones de escribas, se alumbra un repertorio de títulos y funciones siguiendo un orden que, sin ser riguroso, sugiere algunos agolpamientos y afinidades y confirma la existencia de clases sociales en el antiguo Egipto.

El Imperio Antiguo

Cuanto más retrocedemos en el tiempo, más escasos y poco elocuentes se tornan los indicios. Los únicos fiables anteriores al comienzo de la vulgarización, a partir de la I dinastía, del uso de un sistema de escritura jeroglífico coherente, son los útiles. Cuando son lo suficientemente específicos, revelan la profesión de quien trabajaba con ellos. Normalmente los artesanos hacían depositar en su tumba los utensilios que los definían socialmente. Así, en la I dinastía, entre las sepulturas que acompañan a la mastaba del soberano, pueden identificarse las de los artesanos próximos a él de los que deseaba estar rodeado durante la eternidad. De esta manera, han llegado hasta nosotros el nombre de Bej, grabado sobre dos azuelas de cobre, o el de Kahotep, presente en la hoja de un hacha: ambos continúan al servicio del rey Djer después de su muerte. Esta práctica está muy extendida en las necrópolis reales de Abidos y Saqqara durante toda la época tinita.

Desde la II dinastía en Heluán y después en la dinastía siguiente, en Saqqara, los títulos que acompañan a los nombres registrados en diferentes elementos del ajuar funerario reemplazan al útil revelador o precisan el cargo ostentado. Los hombres así distinguidos son maestros escultores o maestros constructores navales, y los objetos, por su parte, estelas, vasos tallados o estatuas. En la época del faraón Djeser, las tumbas más lujosas imitan las mastabas de los soberanos finitas: construidas en ladrillo o recubiertas de ladrillo de adobe, las superestructuras solo excepcionalmente están provistas de falsas puertas, de estelas, de estatuas de piedra o de tablas de madera tallada nombrando al difunto. La consignación en la tumba de una identidad cada vez más precisa —nombre, título, efigie—, en tanto precio de la eternidad, parece un privilegio compartido por altos funcionarios a la vez que algunos de nuestros

artesanos. Estos, probablemente, eran de los más apreciados en su momento, pero ya no hacen que se les entierre únicamente en las inmediaciones de la sepultura real.

Durante la IV dinastía la práctica se consolida, sobre todo en las necrópolis de Gizah y Saqqara. Los gremios artesanales representados se diversifican, pero los personajes suelen ocupar cargos de responsabilidad: maestro escultor de las Dos Administraciones, director de todos los trabajos, de la Armería, de la manufactura textil, de los artesanos del Taller Funerario, de los mineros, de los albañiles. Con todo, entre ellos también se encuentran sencillos artesanos. Sin embargo, los más estimados quedaron inmortalizados en las cámaras funerarias de sus patrones, sobre todo en actitud de estar entregados a su trabajo, como el escultor Inkaf en la de la reina Merseanj III y la de su hijo, el visir Nebemajet, o incluso los pintores Rahy y Smerka. Otras profesiones artesanales se evocan anónimamente. Pero, evidentemente, no eran estos hombres los que habitaban los grandes poblados obreros levantados al pie de las pirámides de Abusir y Gizah, o las pequeñas casas de tres habitaciones que subsisten al sur de la calzada de Mikerinos. De los que lo hacían, mano de obra más oscura aún si cabe, no sabemos prácticamente nada.

Las dinastías V y VI consolidan la moda del tema iconográfico del artesano trabajando y la extienden a las provincias, donde los nomarcas, más poderosos e independientes que en las épocas precedentes, se complacen en detallar las actividades que se llevan a cabo en sus talleres y, eventualmente, en señalar la presencia de maestros pertenecientes a los talleres del faraón entre sus trabajadores. A partir de la V dinastía, los protagonistas, patrones y empleados, exhiben mayor diversidad de

iniciativas que ayudan a situarlos mejor en la sociedad de su tiempo. Así, el cortesano Upemnefret hace representar en su tumba, en Gizah, la sesión de redacción de un testamento a favor de su hijo; la escena se desarrolla en presencia de testigos, entre los cuales podemos ver dos médicos, un intendente, un guardia, dos sacerdotes, varios artesanos y peones de construcción. Si bien la información en cuanto al lugar correspondiente de cada uno de los hombres en el contexto social evocado es escasa, su personalidad jurídica es mostrada sin ningún tipo de duda. La mayoría de ellos son empleados de Upemnefret que se representan desempeñando sus tareas habituales en las franjas inferiores de la misma pared. Sin embargo, ninguna de las dos representaciones menciona sus nombres.

Así pues, tenemos que acabar recurriendo a los monumentos particulares de artesanos, más numerosos en este período, para intentar trabar conocimiento con algunos de ellos. Los más modestos —albañiles, carpinteros, pellejeros, fundidores, metalúrgicos o escultores— dejaron su nombre en elementos arquitectónicos de sus tumbas a menudo dispersos, sobre mesas de ofrenda, vasos para libaciones y estatuillas. Probablemente fueron sus coetáneos los que se alojaron en las cabañas de piedra sin mortero de una o dos habitaciones levantadas frente a las minas, en Uadi Maghara, teniendo en cuenta que se desplazaban al Sinaí para explotar sus yacimientos de cobre y turquesa. Con todo, los mineros todavía no figuran en las listas de miembros de estas expediciones.

En Gizah o en Saqqara, los jefes y supervisores se hacen levantar sepulturas algo más grandes y con mayor abundancia de paneles decorativos labrados en piedra y de estatuas que registran no solo la identidad, los cargos artesanales y religiosos del difunto, sino también los de sus

padres e hijos. En cuanto a los directores de obras y de talleres, frecuentemente acumulan responsabilidades técnicas y diversas tareas de confianza. Aunque suele representárselos realizando una ocupación manual de la que probablemente son antiguos maestros, tanto sus antecedentes familiares como sus méritos personales los abocan a altas funciones que comentan con orgullo en las paredes de sus tumbas. Aunque puede encargárseles dirigir obras y expediciones en provincias o incluso en el extranjero, pertenecen a una élite reconocida por la corte, y viven y se hacen sepultar cerca de la capital, Menfis.

El Imperio Medio

Las profundas transformaciones que experimenta la sociedad egipcia con las turbulencias del Primer Período Intermedio no son ajenas, probablemente, a las modificaciones que se advierten en la naturaleza misma de nuestras fuentes documentales. Paralelamente, estas se preocupan con prioridad de categorías de población más modestas que anteriormente, en especial esas manos anónimas a las que el Imperio Antiguo parece no hacer la menor alusión. También hay que reconocer que no se han conservado archivos anteriores a mediados de la XII dinastía, y por tanto tampoco ningún listado de ocupaciones ni libro de salarios que designara a los trabajadores. Esto es lo que nos ofrece, en cambio, el papiro Reisner. Tal como nos ha llegado, este consta de cuatro documentos: tres de ellos provienen de los registros de administración de diversas obras de construcción, en especial la de un templo; el cuarto está relacionado con un taller de reparación de herramientas de las atarazanas reales de This, en el Egipto Medio. Los hombres empleados en la construcción proceden de la región de Coptos, distante unos 150 kms. Su identidad se

expresa por su apellido, precedido eventualmente del padre y a veces del abuelo; asimismo se hace mención del vínculo de parentesco entre hermanos. Muchos trabajan como braceros entre dos obras, siendo designados con el término *mnyw*, que corresponde poco más o menos al de «peón», o por el sustantivo *ḥsbw*, que destaca su estatus de «inscrito». Sus salarios no se pueden estimar de forma absoluta, pues el grueso de la remuneración se cuantifica en panes cuyo nombre conocemos, pero no su peso y tamaño; la media es de ocho panes *trsst*, pero puede variar bastante para un mismo hombre de un período de trabajo a otro.

En relación con ellos, diversos documentos contemporáneos proporcionan una escala salarial para obras definidas: la unidad-pan sigue siendo indeterminada, pero apreciamos la remuneración relativa de cada uno. De este modo, en la construcción de una sepultura particular, los 96 panes *fq3* que se reparten cada día lo son de la siguiente manera: responsables (10 para cada uno), jefes de cuadrilla (de 2 a 5 según categoría), delineante (6), escultores (de 2 a 3 según categoría), canteros (2) y peones (probablemente 1). Aun tratándose de un pequeño grupo de 47 personas, las diferencias son pronunciadas. Todavía más impresionantes resultan en el contexto de una expedición de 18741 hombres, encargada de traer de las canteras de Uadi Hammamat, en el desierto oriental, 60 esfinges y 150 estatuas: el jefe de la expedición, delegado por la administración central, recibe 200 panes y 5 medidas de cerveza por día; sus colaboradores, de 30 a 100 panes y de 1 a 3 medidas de cerveza, según su rango; los escultores, 20 panes y 1 /2 medida de cerveza; los ayudantes, 15 panes y 1/3 + 1/4 + 1/5 de medida de cerveza, y los 17000 «registrados» que componen el grueso de hombres sin especialización, 10 panes y 1/3 de medida de

cerveza cada uno. Si se toma el salario como criterio social, los números hablan por sí solos.

Un vistazo a las viviendas del poblado de pirámide de Sesostris II en Illahun, en el Fayum, confirma la división existente entre obreros, artesanos y sus jefes, por una parte, y los altos funcionarios responsables de los grandes proyectos de construcción o embellecimiento por otra. El poblado, levantado para la instalación del complejo funerario real y la administración y el sostenimiento del culto funerario que en él se desarrollaba, se divide en dos partes desiguales, separadas por un muro tan grueso como aquel que cerca la aglomeración. La parte más modesta —ocupa apenas una cuarta parte de la superficie de la otra— se compone de viviendas para obreros que constan de 5 a 7 habitaciones, mientras que la mayor alberga elegantes mansiones de 70 habitaciones separadas por calles empedradas con un canal de desagüe central. Si el contraste entre estas comunidades vecinas y tan diferentes no parece atestiguar a primera vista ningún progreso social, el solo hecho de disponer de términos de comparación que permitan formular esta reflexión constituye ya una considerable apertura respecto al Imperio Antiguo.

Afortunadamente otros documentos añaden algunas pinceladas complementarias que permiten refinar y dar realce a este esbozo un poco caricaturesco de la situación de los artesanos en la época. Mientras que con anterioridad los monumentos particulares pertenecientes a estas categorías socioprofesionales eran escasos, sobrios y no sobrepasaban el contexto de la tumba, la democratización de las prácticas funerarias da vía libre para que en lo sucesivo la gente más modesta pueda llevar a cabo una peregrinación al Alto Egipto, a la ciudad santa de Abidos, durante la cual erigían sobre la terraza del templo de Osiris estelas o pequeñas

capillas. Estos y otros monumentos, levantados más o menos por todos los grandes santuarios del país, agrupan a los padres y parientes del oferente. Cualquiera que sea la actividad examinada, de un somero análisis se desprende claramente la estabilidad de los empleos en una misma familia a lo largo de varias generaciones. No obstante, se advierten también diferencias notables en los niveles de responsabilidad ostentados y, pese a concentraciones profesionales que sugieren la preocupación por una tradición familiar, la práctica de técnicas o habilidades distintas por parte de ciertos componentes del grupo.

En el *Onomasticon* que el escriba Amenemope redactó, probablemente a partir de un modelo más antiguo, a finales del Imperio Nuevo, se menciona una treintena de estas profesiones. La finalidad declarada de esta compilación es ser un inventario educativo con pretensión exhaustiva. El capítulo que nos interesa enumera situaciones y profesiones, clasificadas sumariamente desde la más prestigiosa, la de rey, a la más humilde, la de mozo de labranza. Con todo, el orden seguido por el escriba no siempre resulta claro para el lector y la compilación se revela muy incompleta. Tan solo se reconoce un pequeño número de agrupamientos coherentes. De 162 rúbricas, 31 conciernen a artesanos u obreros. La lista comienza con la familia real, la corte, los allegados del soberano; sigue con la mención de las autoridades militares, luego los cargos religiosos, entre los cuales destaca la presencia del «grande de los maestros de obra de Aquel-que-está-al-sur-de-su-muro (el dios Ptah)», puesto clave del mundo del artesano, cuyo patrón es Ptah. Más adelante, el pasaje reservado para las artes y las técnicas está precedido por un párrafo acerca de las profesiones relacionadas con la alimentación, interrumpido por una breve mención a las relacionadas con el atavío. El

trabajo de guardia la interrumpe definitivamente e introduce la última parte, la más ecléctica, que trata de ámbitos variados, administración, agricultura, comercio, etc. Dentro del pasaje que nos interesa, las ocupaciones se agrupan siguiendo un criterio de afinidad: ciertas coincidencias de materiales y de vocabulario hacen que joyería, trabajo del cuero, fabricación de armas, bisutería, arquitectura y alfarería se asocien. Resulta difícil reconocer en esta exposición una jerarquía deliberada. En cambio, la composición general de la obra no es neutra y sitúa con bastante precisión las corporaciones que nos ocupan dentro de la escala de valores de la época.

El Imperio Nuevo

En la XVIII dinastía la historia de las comunidades obreras está dominada por las grandes obras de la margen occidental de Tebas, reemplazadas por las de Amarna después y, en la época ramésida, por la institución de la Tumba Real. Estos tres conjuntos proporcionan un venero de informaciones complementarias acerca de los hombres que trabajaban en los templos funerarios y en las tumbas de los monarcas en el Imperio Nuevo.

Los *ostraca* hallados en las proximidades de las dos tumbas de Senenmut, visir de Hatshepsut, o delante de los templos de la reina y de Thutmosis III en Deir El-Bahari, tratan de los trabajos en curso, más que de los que los realizan. No obstante, varias menciones relativas a su origen nos informan acerca de su medio social: los contingentes de estas obras están formados por empleados vinculados al servicio del soberano, del visir y de diversos notables, así como por hombres enviados por pueblos situados al sur de Tebas —Esna, El-Kab, El-Matanah y Asfun— o en el Egipto Medio —Neferusi—; se advierte igualmente la presencia de

obreros nubios y palestinos. Si bien las moradas de estos hombres no se han conservado mucho mejor que las del primer poblado obrero fundado algunas decenas de años antes por Thutmosis I en Deir El-Medina, el mobiliario exhumado de los sepulcros del vecino cementerio constituye uno de los testimonios directos más antiguos del nivel de vida de esa categoría de artesanos cuya cualificación, en ausencia de textos, permanece incierta: se componía de sillas y taburetes guarnecidos de paja, lechos «angareb» con trenzado de cuerdas o cuero, mesillas, esteras, cántaros, y recuerda mucho el menaje de los labriegos pobres de la Francia de finales del siglo pasado. Al sur del templo funerario de Thutmosis IV, una gran mansión contemporánea de la construcción de este último debió de albergar al maestro de obras y su familia durante algunos años: ocupa una superficie aproximada de 200 m^2, comprendiendo un núcleo central de 7 habitaciones y un pasillo periférico que hace las veces de dependencias. Una nutrida vajilla de buena factura confirma la impresión de comodidad sin pretensiones que transmite el conjunto. Se hayan conservado o no, la situación respectiva de los diferentes emplazamientos se conoce; en el contexto general de la aglomeración tebana, la única certidumbre que se posee al respecto es que se levantaron cerca de las obras correspondientes.

Completamente distinto resulta el lugar de los artesanos y de los obreros en Amarna. En la ciudad propiamente dicha, varias de las mansiones más lujosas se han identificado como pertenecientes a escultores y maestros de obras al servicio del rey y de la corte: se les trata como artistas reconocidos entre los mejores de su época, dirigían importantes talleres —como lo atestiguan las numerosas obras maestras que allí se descubrieron— y al menos uno de

ellos fue enterrado entre las personalidades de la capital. Artesano que trabajaban probablemente en los talleres de palacio habitaban otras viviendas más humildes. No obstante, separado de allí, en un pequeño valle desértico a medio camino entre la ciudad y las estribaciones de la meseta arábiga, se había construido un poblado de trabajadores, con sus capillas, su cementerio y sus edificios auxiliares. Al igual que en Tebas, la cualificación de los hombres y la naturaleza de su labor cotidiana nos son desconocidas debido a la falta de inscripciones, pero las similitudes entre diferentes comunidades y las numerosas huellas de actividad artesana halladas en las viviendas apenas dejan lugar a dudas acerca de su función. La regularidad del diseño de este poblado rodeado de un cerco rectangular y las dimensiones de las casas recuerdan el barrio obrero de Illahun, también separado de los barrios distinguidos. En este caso, se puede advertir una jerarquía dentro del propio poblado, desigualmente dividido por un muro: su parte oriental, más extensa —48 habitaciones, frente a 26 en la occidental—, contiene las viviendas más grandes, entre ellas la del jefe de cuadrilla y probablemente algunas construcciones de más de una planta. Fuera del recinto, vestigios de actividades agrarias subsidiarias —cría de cerdos y cultivo de algunas parcelas de tierra— atestiguan un aporte complementario regular de carne y verdura a las raciones de cereal que cada familia debía de recibir del Estado. Más lejos aún, cerca de las estribaciones, un segundo poblado obrero, de menor tamaño y construido en piedra, todavía no ha sido explorado. En cuanto a las canteras de alabastro vecinas, poseen sus propias cabañas de piedra sin mortero, que constan de una o dos habitaciones, al igual que numerosos parajes desérticos explotados de manera temporal u ocasional. Así pues, tenemos allí, concentradas

en una zona de unos pocos kilómetros cuadrados, cuatro aglomeraciones coetáneas, representativas de la casi totalidad de las esferas artesanales, de la más pedestre a la más refinada.

Sin embargo, no es sino con la creación a cargo de Horemheb de la institución de la Tumba Real, destinada a asegurar a los soberanos una plantilla permanente de especialistas consagrados a la preparación de sus sepulturas en el Valle de los Reyes y de algunas otras para sus parientes en el Valle de las Reinas, que nos llegan informaciones tanto del origen preciso de los hombres allí reunidos, como de los empleos desempeñados por los miembros de sus familias que trabajaban fuera de la institución, su nivel de vida, sus relaciones con los habitantes de la región, con los altos funcionarios del reino, e incluso con el monarca en persona. Resulta asimismo posible seguir de cerca la evolución de su suerte desde finales de la XVIII dinastía hasta principios del Tercer Período Intermedio. Si comenzamos nuestro examen por las viviendas de trabajo que se adjudican a los hombres cuando se les contrata, en el emplazamiento de la antigua fundación de Thutmosis I pocas diferencias se hallarán con las comunidades obreras de la XVIII dinastía o incluso del Imperio Medio: 2 habitaciones principales y 3 o 4 secundarias repartidas sobre una superficie media de 72 m^2 —entre 40 y 120 m^2—, en el interior de un poblado cercado de 68 viviendas medianeras de adobe y piedra. Los salarios en cereal y otros pagos en especie, conocidos por numerosos documentos, son ya mucho más elocuentes, aunque desgraciadamente no podamos compararlos con los de otras obras o instituciones: un simple obrero recibe, mensualmente, 150 kg de trigo y 56 de cebada, es decir 5 kg de trigo y 1,9 de cebada al día, lo que le permite cubrir holgadamente las necesidades de su familia en cuanto a pan

y cerveza; además, un cuerpo de ayudantes le suministra regularmente agua, pescado, verdura, fruta, cacharros y combustible para su hogar; por último, los templos funerarios de la margen izquierda de Tebas o bien el Tesoro proveen ocasionalmente algunos productos más raros, como algunos panes, tortas, carne, vino, miel, aceites, etc. No satisfechos con estos ingresos, regulares cuando la economía del país no va mal, los obreros incrementan sus recursos llevando a cabo pequeños trabajos de artesanía para clientes particulares.

Su nivel de vida depende, en parte, de la prosperidad más o menos grande de las finanzas del Estado, que condiciona la regularidad del flujo de salarios a los funcionarios. Cuando se crea la institución, los hombres reclutados trabajaban en diversas fundaciones tebanas —como el templo de Amón en Karnak y el templo funerario de Thutmosis IV— o de otras regiones —como Elefantina. Las funciones que entonces ocupaban suelen mencionarse al lado de las nuevas sobre las paredes de sus tumbas o sobre otros monumentos particulares, y los vínculos que conservan con su pueblo de origen se deducen de sus creencias religiosas. Estamos a principios de la XIX dinastía, el momento más brillante del período ramésida, y esta abundancia se refleja en los obreros de Deir El-Medina y sus superiores en cierta serie de signos exteriores de riqueza, como la posesión de varios servidores, construcciones fuera de la población, tierras y animales. Posteriormente, tales privilegios tienden a escasear. Sin embargo, la institución continúa considerándose una sinecura de la que intentan que participe el mayor número posible de sus hijos. El resto son confiados a otras instituciones, o bien ingresan en el ejército. De este modo, los habitantes del poblado tienen en toda la región familia con la cual permanecen en contacto. Los pequeños asuntos

que lleven a cabo por su cuenta los relacionan asimismo con toda clase de personas, en especial notables a los que se ganan por medio de servicios de importancia variable. En virtud de la propia naturaleza de su trabajo, los «hombres de la Tumba» se relacionan con los más grandes del reino. El visir, responsable de los trabajos de la sepultura del soberano en el trono, es su interlocutor habitual. En cuanto al faraón, algunas veces tienen la oportunidad de verle de lejos e intercambiar mensajes directamente con él. De él reciben recompensas, bien materiales, bien honoríficas, que, con razón o sin ella, perciben como relación de familiaridad. El papel esencial que a finales del Imperio Nuevo desempeñaron sus jefes en la administración central, como agentes auxiliares de un poder debilitado, confirma la situación excepcional de este conjunto de hombres que, ayudados por las circunstancias, parecen haber gozado de una vida mejor que la de sus semejantes.

Las profesiones artesanales

Como muestra con claridad esta rápida ojeada a las fuentes más significativas, en todas las épocas subsisten importantes disparidades entre la situación social de los máximos responsables de obras, talleres o expediciones, la de los artesanos especializados y la de los peones. Provenientes respectivamente de tres clases sumamente alejadas entre sí, unos se afanan en su carrera, otros en su trabajo y otros en su tarea dentro de su propio medio. Sin llegar a contener realmente un fenómeno de castas, la sociedad egipcia está sumamente jerarquizada a lo largo de toda su historia. Con todo, durante el Imperio Nuevo las barreras existentes entre los estratos más bajos y los intermedios se van haciendo cada vez más permeables: la inserción de antiguos prisioneros de guerra extranjeros en comunidades autóctonas, por ejemplo, no admite duda,

mientras que el paso de un estatus inferior a otro superior, así como a la inversa, según las necesidades del empleo, ponen de manifiesto una flexibilidad en la gestión de la mano de obra que no deja de llevar aparejadas serias modificaciones en la vida cotidiana de los hombres a quienes afecta. De lo más alto a lo más bajo de la escala social, una administración omnipresente y normalmente eficaz parece haber registrado, encuadrado y controlado la actividad de todos los hombres. El propio visir Rejmire se jacta de haber sido inscrito en el reinado de Thutmosis III, y los cuadros dirigentes de cada sector ostentan un título uniforme, *ỉmy-r / ỉmy-r pr* —«director» / «director de departamento»—, utilizado en todos los órdenes de la vida, acompañado de la mención del departamento correspondiente. Otras funciones pertenecientes a un nivel inferior, *sḥḏ* —inspector—, *ẖrp* —jefe— y *rwḏw* —interventor—, se encuentran en los ámbitos más diversos.

En el Imperio Antiguo, el rango más elevado en materia de realizaciones artísticas es prerrogativa del *imy-r k3t nsw* —«director de los trabajos del rey»— y del *mḏḥ qd nsw* —«maestro real de albañilería»—, cargos que a veces son asumidos por una misma persona. Ahora bien, esta persona, siempre escogida de entre los allegados del rey, puede ser también su visir. Según la tradición este fue el caso del sabio Imhotep, inventor de la pirámide escalonada del rey Djeser en Saqqara, en la III dinastía, pero en aquella época todavía no está atestiguado el título de visir. Posteriormente, en la V dinastía, los ejemplos se multiplican. Así, podemos seguir las etapas de uno de los sucesores de Imhotep al frente del gobierno, Sennedjem, durante los reinados de Isesi y Unas, por la biografía que él mismo hizo grabar sobre las paredes de su tumba, en Gizah. El relato está confirmado por citar

documentos de archivo y mencionar datos: en primer lugar, se presenta al hombre como «director de la Doble Casa del dinero, director del gabinete del rey, del Arsenal, de todos los despachos de la Residencia y de los dominios meridionales», responsabilidades múltiples, tanto económicas como políticas, que le permiten sobresalir y le valen ser distinguido y nombrado «visir, director de los escribas de las actas reales y director de los trabajos del rey»; en esta dignidad suprema, la más alta del Estado después de la del soberano, Sennedjem destaca especialmente como arquitecto jefe de las construcciones de prestigio que le encargan sucesivamente los dos monarcas a los que tiene el honor de servir. Estos documentos ocupan un lugar de honor en las crónicas reales de la época grabadas sobre la piedra llamada «de Palermo», al lado de las campañas victoriosas, las fundaciones piadosas y las expediciones con fines comerciales, lugar que pone de relieve la importancia que se concedía a estos planes arquitectónicos como testimonios duraderos del éxito de un reinado. Por ello su realización se encomienda a los más grandes.

Otros cortesanos, ya en los tiempos más remotos, reciben el encargo de llevar a cabo algunos de estos trabajos o capitanear misiones relacionadas con la busca de los materiales preciosos indispensables. Si se consultan, más tarde, los detallados informes del Imperio Medio sobre las expediciones enviadas a las minas y canteras, se descubre que suelen estar al mando de altos funcionarios pertenecientes, bien a la administración central —especialmente el Tesoro si se trata de explotaciones mineras—, bien a la administración provincial, mientras que, hacia finales del Imperio Nuevo, son los sumos sacerdotes de Amón, en vísperas de su golpe de estado sobre todo el sur

del país, los que se encargan de la explotación de las minas de oro de Uadi Hammamat.

Las grandes obras de construcción emprendidas por los faraones del Imperio Medio se evocan sobre todo a través de textos oficiales en que el rey se expresa en primera persona, pero, desde comienzos de la XVIII dinastía, los que describen los trabajos de los templos y las tumbas reales tebanos son aquellos a quienes se les encomendaron, y lo hacen a lo largo de las prolongadas relaciones que dejaron en las capillas de sus sepulturas. La más antigua es la de Ineni, director de los graneros de Amón, que participó activamente en la dirección de las ampliaciones que Amenofis I y sus sucesores ordenaron hacer en el templo de Karnak, así como en la preparación del hipogeo de Thutmosis I. Aunque siguió gozando de prestigio con Hatshepsut y Thutmosis III, otros favoritos de los nuevos soberanos parecen haber tomado el relevo: Senenmut y Amenhotep ostentaban el título de «gran intendente de la reina» cuando acometieron para ella los programas arquitectónicos de Karnak, Hermonthis Deir El-Bahari y Luxor; Djehuty era «director de la Doble Casa del dinero» y «de la Doble Casa del oro» y Puyemré solo «padre divino» cuando se les atribuyeron responsabilidades semejantes; sin embargo, Hapuseneb desempeñaba ya las funciones de visir cuando le encomendó los trabajos de su tumba, tarea que siguió siendo prerrogativa del primer ministro durante todo el Imperio Nuevo. Estos cortesanos reciben, según la circunstancia, nuevos títulos: «jefe de todos los artesanados (*ḫrp hmwt nbt*)», «el que da las instrucciones a los artesanos (*swb3-ḥr n hmww r'irt*)», «el que revela el talento (*wn-ḥr sš3 m ỉrwt*)», «jefe/director de los trabajos (*ḫrp ỉmy-r ḳ3wt*)». etc., y sus responsabilidades abarcan desde la provisión de

las materias primas necesarias —bloques de piedra monolíticos para levantar obeliscos; oro, plata o electro para recubrirlos o para hacer lo propio con las puertas monumentales; maderas preciosas, etc.— a la dirección (*sšm*) efectiva de los trabajos y su inspección (*m33*) regular, los mismos cargos que el visir de Thutmosis III, Rejmire, asume a la cabeza de los talleres del dominio de Amón.

Los maestros de obra —jefes de cuadrilla, escribas— a menudo son simples obreros con experiencia. Sin embargo, no es así siempre, pues, si bien estos hombres suelen proceder de familias obreras y han ascendido los escalones de la jerarquía en vigor dentro del grupo al que pertenecen, constituyen también auténticas «dinastías» que ocupan el mismo lugar de un reinado a otro. De este modo, de los veintiocho jefes de cuadrilla de la Tumba, al menos doce eran hijos de jefe de cuadrilla. Cuando no se trata de obras permanentes, como el de las sepulturas reales en el Imperio Nuevo, se encuentran también indicios, si no de una transmisión sistemática de las responsabilidades artísticas en el seno de una misma familia, sí al menos de recomendaciones orientadas a contratar al hermano o al hijo de un hombre apreciado ya por sus cualidades, antes que al de un desconocido.

Los casos en que se da noticia de hombres que han sobresalido mediante el ejercicio de su arte son poco frecuentes y, en la mayoría de los casos, ignoramos sus antecedentes. Solo aquellos que nos dicen por su cuenta, en su autobiografía, la estima en que los tiene el soberano, aquellos cuyo patrón ha juzgado oportuno honrar en una pared de su tumba o aquellos que de un modo más o menos indirecto firmaron su obra han traspasado el manto del

anonimato. Lo más habitual es que sean escultores y pintores, pero también hay arquitectos. El favor de que gozaron con el comitente de sus trabajos les proporcionó beneficios materiales y a veces la posibilidad de una rica sepultura en la que se acumulan las dádivas de altos personajes satisfechos.

De este modo, el escriba y director de los trabajos, Ja, poesía junto con un ajuar funerario abundante, pero probablemente normal para un hombre que desempeñara sus funciones durante la XVIII dinastía, algunos objetos preciosos: un codo forrado de oro, dos vasos en bronce y plata, una tablilla de escriba, un juego y dos bastones grabados que ostentan el nombre de sus comitentes. Pues un artesano, al igual que un peón, prestaba servicios. Tan pronto es el faraón quien recompensa a uno de sus colaboradores enviándole algunos de sus mejores trabajadores, como son príncipes o altos funcionarios los que remiten una cuadrilla particular a una de las obras reales.

Junto a estos maestros reconocidos, proliferaron en Egipto artesanos consumados que dieron cuerpo con tanta discreción como habilidad a esas maravillas de las que se enorgullecen los museos de todo el mundo. Conocemos ya la recompensa que les concedían los primeros reyes de Egipto al agrupar sus sepulturas en la inmediata proximidad de su propia tumba, como en Abidos. Primero son los tallistas de sílex finos, los pulimentadores de piedra dura, los fabricantes de vasos de alabastro o brecha, etc. Luego los orfebres, los joyeros, los ebanistas, los azulejeros, etc. Por último, todos aquellos que esculpen, que dibujan, que pintan a las órdenes de los grandes especialistas.

En las épocas en que existen talleres y obras reales por todo Egipto, tanto en la corte como en provincias proliferan buenos artesanos y artistas, y los más oscuros de ellos, como los maestros, rivalizan en destreza. Desde la época predinástica, objetos de un refinamiento deslumbrante que aúnan pericia y armonía de formas y colores confirman la antigüedad de tradiciones artesanales que se manifiestan cada vez que el país goza de un régimen estable y emprendedor. Por contra, la ingenuidad que se aprecia en las obras en los períodos de disturbios y de ocupación extranjera sugiere la existencia de un estrecho vínculo entre el florecimiento de las artes, a menudo costoso, y el poder de los gobernantes.

Directores de trabajos, maestros de obra, artesanos o peones albañiles, tienen todos un estatuto próximo al de funcionario. Pero la movilidad no está en manos del individuo, sino que depende de su patrón. Del Imperio Antiguo al Nuevo, el soberano, los terratenientes, los templos y responsables de toda laya disponían de la competencia de sus trabajadores según sus necesidades. Tanto los grandes programas faraónicos como las obras particulares necesitan tan pronto labores repetitivas y prolongadas, como actividades más excepcionales y la búsqueda de materiales específicos. Las dotes se ejercitan en marcos a veces estables y a veces temporales.

Mientras que algunas comunidades de artesanos se instalan en una seguridad que comprende no solo la continuidad en el empleo de ellos y sus hijos, sino también la seguridad de una ocupación regular cerca de su poblado, otras familias menos afortunadas experimentan ya los inconvenientes que suponen desplazamientos profesionales más o menos forzosos, e incluso peligrosos. Estos inconvenientes no atañen solo a la población egipcia sujeta a

prestaciones personales —los hombres, por ejemplo, a quienes nada más acabar de recoger la cosecha se envía a levantar un templo a 150 km de su casa. Los funcionarios responsables de los programas arquitectónicos y sus mejores especialistas se hallan, naturalmente, a pie de obra, pero también allí donde se encuentran los diferentes materiales necesarios para tales construcciones.

> Su Majestad me envía a Ibhat para recoger el sarcófago de los vivos «Señor de la vida», con su tapa y el *pyramidion* precioso y augusto destinado a la pirámide «Merenre se muestra en (su) perfección», mi soberana. Su Majestad me envía a Elefantina para recoger la puerta falsa de granito con su umbral, sus dinteles y sus jambas de granito, para recoger las puertas y las losas de granito de la cámara superior de la pirámide «Merenre se muestra en (su) perfección», mi soberana. Lo he bajado por el Nilo hasta la pirámide «Merenre se muestra en (su) perfección» en seis chalanas, tres botes y tres barcos... (?), en una sola expedición [...] Su Majestad me envía a Hatnub para recoger una gran mesa de ofrendas de alabastro de Hatnub [...]

Esto es lo que relata Uni, que desempeñó cargos sucesivamente en el palacio real, en provincias, así como responsabilidades jurídicas de confianza.

Los lapidarios se presentan en las minas de turquesa del Sinaí e intervienen en los trabajos, hallándose así en disposición de orientar a los mineros en el reconocimiento de los mejores filones. Las expediciones a las canteras de Egipto y Nubia se ven acompañadas de los escultores, que eligen los bloques de piedra que habrán de trabajar antes de empezar a desbastarlos allí mismo. Joyeros y orfebres acompañan ocasionalmente a los buscadores de oro de Uadi Hammamat, y los numerosos crisoles encontrados en las proximidades de los yacimientos de Serabit El-Jadim demuestran que el cobre se trabajaba desde el mismo momento de su extracción.

No tenemos forma de comparar en ninguna época las condiciones de vida de los artesanos más sedentarios y las de aquellos que se ven inducidos a desplazarse de una obra a

otra. Como se ha visto, estas disposiciones podían afectar a cualquier categoría de personas, de lo más alto a lo más bajo de la escala social. Por otra parte, incluso aquellos hombres vinculados a una obra sin fin, como la de la Tumba, también a veces se veían obligados a desplazarse, bien por la propia región, o fuera de Tebas, como lo atestigua la estela de Merenptah en Gebel El-Silsila.

Los restos de cabañas de piedra y de instalaciones domésticas o religiosas que todavía pueden verse en numerosos emplazamientos de canteras y minas, de Uadi Maghara a Hatnub, pasando por el Gebel Zeit, por ejemplo, se revelan rudimentarios, pero siguen un esquema rector. Debían de albergar tanto pequeños grupos como varios centenares de personas y se advierte poca diferencia en las construcciones susceptible de reflejar el rango de sus ocupantes. En cuanto al descubrimiento de alojamientos relacionados con una obra de corta o mediana duración —de algunas semanas o algunos años—, es demasiado esporádico para permitir formular comparaciones útiles acerca de las condiciones de vida de sus ocupantes.

La distinción radica principalmente en la posibilidad o no que tenían los trabajadores de vivir con su familia. Mientras que los hombres de la Tumba, aun cuando no regresan a su casa todas las noches, no suelen alejarse de su poblado más que excepcionalmente, los altos funcionarios, los artesanos y los obreros que forman parte de una expedición, incluso de duración prolongada, se ven apartados de su mujer e hijos como toda persona a la que se encomienda una misión. Los egipcios viajaban tanto dentro como fuera de sus fronteras mucho más de lo que habrían deseado; numerosas cartas atestiguan la contrariedad que experimentaban. Viven entonces en grupo y duermen en barracones o todos juntos en las cabañas de que disponen. Si se trata de una obra de

construcción que se prevé durará dos o tres años, como los grandes templos funerarios tebanos, a veces el arquitecto se hace levantar una villa en las proximidades; es probable que el del templo de Thutmosis IV viviera con su familia en la casa que se ha descubierto al sur del recinto.

Las mujeres que practican alguna forma de artesanía son relativamente poco frecuentes, y más aún aquellas cuyo trabajo tiene relación directa con las bellas artes. Numerosos hogares, pues, tanto de responsables como de ejecutantes, solían estar divididos. Esta es la razón de que los empleos más estables y regulares y que se ejercían cerca de un lugar conveniente fueran tan codiciados y llegaran a provocar las más viles intrigas.

La expresión individual en la vida diaria

Una vez evocadas las obligaciones que el trabajo imponía a la vida de los artesanos, nos falta definir en qué consistía la vida privada, aunque siempre teniendo presente el margen de libertad en que se desarrollaba. Por otra parte, podríamos preguntarnos qué sentido real conserva esta expresión dentro de unos contextos a la vez tan bien organizados y tan comunitarios que el papel que en ellos se deja a la iniciativa individual parece, a primera vista, muy restringido. No obstante, sería conocer mal la personalidad de estos hombres cuyos pensamientos más secretos, en un caso al menos, se han conservado milagrosamente. Si bien seguimos desconociendo en gran medida la vida y las ideas de aquellos que ejecutaron esas obras que hoy día tanto apreciamos, podemos dirigirnos una vez más a los hombres de la Tumba, no para que hablen por todos los demás, sino para que nos revelen una realidad distante más de tres mil años y, sin embargo, tan fresca como si hubiera sido ayer.

Las autoridades suministran a estos aquello que constituye sus condiciones de vida generales: casa, concesión funeraria, alimento, indumentaria de trabajo, etc. Sin embargo, no tardan en organizarías a su gusto, comenzando por el trabajo. Si bien se supone que dan prioridad —en principio exclusividad— a las tareas relacionadas con la sepultura del faraón vivo, cada uno según sus aptitudes —dibujando, pintando, esculpiendo o sencillamente labrando piedra—, todos desarrollan pequeñas habilidades adicionales que les permiten redondear sus ganancias: fabrican cestos, muebles, estatuas, sarcófagos, etc., los unos para los otros, pero también para clientes ajenos al poblado. Estas actividades subsidiarias adquirirían más o menos importancia según fuera la actitud de las autoridades, que eventualmente también podían sacar algún beneficio de ellas.

Aplicadas a la propia vivienda o a la propia tumba, estas aptitudes contribuían a diferenciar unas de otras. Del mismo modo, el poblado, concebido inicialmente de acuerdo con un plan sumamente regular cuando se reconstruyó y posteriormente amplió a principios de la XIX dinastía, fue cobrando poco a poco una configuración mucho más original con las transformaciones que le fueron aportando sus habitantes: aquel juntaba dos casas, este añadía a la suya una habitación más, un tercero levantaba una cocina en la calle, etc. En cuanto al cementerio, al cabo de dos siglos y medio estuvo tan superpoblado que los sepulcros acabaron invadiéndose los unos a los otros a finales de la época ramésida, como nos revela el relato de los litigios que de ello se seguían.

La diversidad de productos alimenticios mencionados en los textos o encontrados sobre el terreno demuestra que,

aparte de las raciones de grano, pescado, fruta y verdura habituales, había medios, si se quería, para procurarse muchos otros alimentos a fin de mejorar la dieta ordinaria. Esta se componía esencialmente de pan, pescado, cerveza, agua y algunos productos frescos, dependiendo de las circunstancias. Si bien encontramos numerosas denominaciones de panes, tortas y otros platos dulces, ni en Deir El-Medina ni en ningún otro lugar se ha encontrado receta alguna, por sencilla que pudiera ser, a diferencia de lo que ocurre con las preparaciones medicinales que utilizaban poco más o menos los mismos ingredientes.

No obstante, a juzgar por la importancia que se concede a los banquetes funerarios, la comida debía de constituir un acto social relevante para los egipcios. Pero, por lo que respecta a este punto, nuestros artesanos no son mucho más locuaces que sus conciudadanos. La comida común, si no cotidiana sí al menos presente en la totalidad de las grandes ocasiones y sobre todo en las fiestas del poblado, se evoca a través de la preparación de las ofrendas que se harán y consumirán en la ocasión. Cuando se han conservado, el mobiliario, los instrumentos musicales, la indumentaria, sugieren a su manera hábitos de sociabilidad y un cierto gusto por las manifestaciones comunes de los que los textos se hacen eco de vez en cuando.

Este afán de ostentación halla asimismo cauce de expresión en los modestos bienes que los hombres de la Tumba tratan de adquirir en forma de inmuebles, tierras o personal, cuando no los heredan de padrea mucho más afortunados que la media de trabajadores al servicio del faraón. Junto a este bienestar relativo del que algunos se aprovechaban en vida, el esfuerzo que se advierte más comúnmente es el relacionado con la sepultura y el ajuar funerario. Es esta una actitud generalizada, bajo diversas

formas, en la población egipcia, pero en este caso los hombres disponen de aptitudes y de medios personales. Tienen acceso a los textos funerarios y no se privan de reproducirlos en las paredes de sus tumbas; saben cómo proceder y cuando carecen de la habilidad requerida se dirigen a alguno de sus colegas o se las arreglan como pueden, lo que produce resultados sumamente dispares.

Parte de sus bienes se consagra al ajuar funerario, bien directamente, o para la confección de un ajuar específico. El resto se reparte entre los herederos a poco que hayan cumplido correctamente con sus obligaciones hacia el difunto. La clase social que estos empleados reales representan parece gozar de derechos aplicables al conjunto de la población egipcia. Estos derechos se manifiestan no solo en la redacción de contratos, legados, divorcios, etc., sino también en un marco judicial. Un tribunal local compuesto por hombres —y excepcionalmente por mujeres— de la Tumba tiene competencia para entender de delitos menores y disputas internas, sirviendo los oráculos de la estatua del divinizado rey Amenofis I para zanjar los casos difíciles.

En estos ámbitos los cultos probablemente tenían una importancia similar a la de otros lugares, pero aquí concretamente adoptaban formas populares específicas, resultado tanto del contexto regional y profesional como del origen de los hombres empleados en estas obras o talleres. Uno de los aspectos en que se puede advertir esto más claramente es en la gran diversidad de cultos y festividades. Además de las divinidades que imperan en el reino de los muertos y en la cima de Tebas (como Hathor y Meretseger), que protegen el poblado (como Amenofis I y su madre Ahmosis Nefertari) y que tutelan a los artesanos (como Ptah), la comunidad adoptó dioses de todas las provincias e

incluso de otros pueblos, unos por razones particulares y otros porque entonces tal tendencia tenía aceptación en el país. La forma que asumen estas creencias, a las que todavía quedan por añadir cultos a los muertos, a los antepasados y relacionados con la fecundidad, es prolija en imágenes; hace uso de soportes materiales, como estatuas procesionales, lararios o animales sagrados, y se expresa cotidianamente en la propia casa. Al igual que en el ejercicio de la medicina, la magia desempeña un papel esencial, especialmente en materia de expiación y de fecundidad. La voluntad de los dioses es soberana.

Las actas de procesos no son los únicos documentos que nos informan acerca de la deontología en vigor en este reducido entorno. Anotaciones de todo tipo dispersas por el Diario de la Tumba y otros informes, la correspondencia y las estelas de ciegos suplicando a la divinidad que les devuelva la vista a cambio de un acto de contrición sincero, contribuyen a esbozar un cuadro verosímil de los comportamientos. Uno se queja del mal carácter, del egoísmo y de la avaricia de aquel a quien se dirige:

> Qué significa que te pongas a comportarte como lo haces cuando ninguna palabra penetra en tus oídos aparte de tu extrema vanidad. Tú no eres un ser humano. No tienes hijos de tu mujer, como tu prójimo. Otra cosa: eres muy rico y no das nada a nadie (J. Černý, 1973, pp. 212-13).

Otro denuncia las fechorías sin cuento de aquel que ocupó el puesto que él codiciaba, el jefe de cuadrilla Paneb: desde sobornar al visir a profanar santuarios y tumbas, pasando por aprovecharse de numerosas mujeres del poblado, abusos diversos sobre colegas, robos y malversaciones, perjurios y amenazas de muerte.

Con todo, además de para el odio o la envidia, también hay lugar para otros sentimientos, como la amistad:

> ¿Cómo? ¿Qué mal te he hecho yo? ¿No soy, acaso, ese con quien desde hace tiempo compartes el pan? [...] ¿Qué puedo hacer? Escríbeme diciendo qué mal te

he hecho, por el guardián Bes. O si no, escríbeme, sea para bien o para mal. ¡Qué tiempos estos! No te pediré nada en absoluto. Es agradable [para] un hombre que está con su viejo compañero de mesa. Está bien [tener] algunas [cosas] nuevas, [pero] está bien [tener] un viejo compañero de mesa. Cuando te llegue mi carta, escríbe[me] acerca de tu estado de salud por el guardián Bes. Indícame el estado [de salud] actual. ¡No hagas eso que me dicen de no entrar en tu casa y de no recorrer [mi] camino dentro de los muros y de huir del pueblo! (Černý y Posener, 1978, p. 16).

O el amor que expresa el escriba Butehanon a su difunta esposa en un *ostracon* que probablemente depositó en su tumba con objeto de que le transmitiera sus palabras:

¡Oh venerable sarcófago de Osiris, la cantora de Amón Ajtay que en ti reposa! Escúchame y transmite [este] mensaje. Pregúntale, pues estás cerca de ella: «¿Cómo te va? ¿Dónde estás?». Tú le dirás: «¡Cómo me duele que Ajtay ya no esté viva!». Así dice tu hermano, tu compañero. Cómo duele, tú tan bella, sin igual. Nada feo se puede encontrar en ti. [Te] llamo constantemente, responde a [aquel que] te [llama] (Valbelle, 1988, p. 96).

La expresión artística

Cuando se trata de acotar la noción de arte, si los artesanos de Deir El-Medina alguna vez fueron conscientes de hacer obras maestras —por ejemplo cuando decoraron la tumba de Sethi I—, nada dicen al respecto, y los reyes no se muestran mucho más explícitos. El mayor valor se lo conceden a los encargos que realizan. A veces intervienen en la elección de materiales. Suelen presentarse en la obra para seguir la marcha de los trabajos. Recompensan a artesanos y maestros de obra, pero hablan de su talento en términos de habilidad, incluso de amor por él. Por lo demás, la magnificencia de los monumentos no es más que una muestra de piedad para con los dioses.

Sin embargo, el faraón no se equivoca. Cuando distingue a un artesano, cuando le encomienda una tarea que le interesa especialmente, cuando lo eleva por encima de su condición, crea un artista sin que la palabra se haya inventado. El anonimato de la mayor parte de las obras contribuye a borrar la noción de individualidad en empresas en que, más

que el detalle en sí mismo, cuenta el resultado en conjunto. No obstante, los autores de estas obras alguna vez llegan a dejar su firma, directamente o aprovechando otro lugar. El nombre que figura prioritariamente por doquier, salvo raras excepciones, es el del comitente, no el del artista o el artesano. Sin embargo, sabemos cuánta importancia otorgaban los antiguos egipcios a su nombre, única garantía de supervivencia.

Constituye, pues, una notable constante social que se ignore al autor en pro de aquel que lo emplea. Con todo, el arte no es privilegio exclusivo de los dioses ni un monopolio real. No solamente se realiza desde los tiempos más remotos por cuenta de patrones particulares, sino que se halla generalizado entre la población. Adoptando formas más o menos modestas, todo el mundo fabrica para sí o sus allegados un objeto, un jarro, un collar o una estatuilla. Del más humilde al más rico, nadie carece de esta aptitud. De este modo nos hallamos enfrentados a la siguiente paradoja: el arte es una de las expresiones más ordinarias de la cotidianidad egipcia, pero no posee nombre, y sus autores, aun reconocidos en su época, no pasan a la posteridad más que de forma excepcional.

Es posible que las lagunas de nuestro conocimiento acentúen esta sensación. Cuando menos, existe un ejemplo que nos muestra a un artista de la corte amarniana que vive como uno de los altos funcionarios del reino. El escultor Djehutymes poseía una gran mansión que lindaba con su taller en el mismo corazón de la capital. Allí se encontraron los extraordinarios retratos que tanto han contribuido a divulgar este asombroso período. Como el resto de las esculturas de su tiempo, no estaban firmadas, pero no cabe duda de que la fama del maestro sobrepasó los límites de Amarna. Estas estatuas expresan más que cualesquiera otras

la personalidad de su autor tanto como la de su modelo. En varios momentos de su historia, el arte egipcio ha intentado reproducir con tanta delicadeza como fuerza los rasgos del individuo, y en esas ocasiones el escultor ha podido dar libre curso a su sensibilidad. Estas variantes humanísticas de la ideología faraónica, que se manifiestan en las composiciones literarias de la época, infundieron sin duda al artista un comportamiento más cercano a nuestras concepciones modernas que aquel que defendía valores convencionales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Schafik Allam, *Das Verfahrensrecht in der altägyptischen Arbeitsiedlung von Deir el-Medineh*, Tubinga, 1973.

E. S. Bogoslovsky, «Hundred Egyptian Draughtsmen», *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 107, 1980, pp. 89-116.

L. Borchardt y H. Ricke, *Die Wohnhäuser in Tell el-Amarna*, 1980.

B. Bruyére, «Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh», *Fouilles de L'Institud Français d'Archeologie Orientale*, 1/1, II/2, III/3, IV/3, V/2, VI/2, VII/2, VIII/3, X/l, XIV, XV, XVI, XX XXI y XXVI, 1924-1953.

J. Černý, «A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period», *Bulletin d'Egyptologie*, 50, 1973.

J. Černý, «Papyrus Salt 124 (BM 10055)», *Journal of Egyptian Archeology*, 15, 1929, pp. 243-258.

J. Černý, «The Valley of the Kings», *Bulletin d'Egyptologie*, 61, 1973.

J. Černý y G. Posener, *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh*, I, El Cairo, 1978.

M. Chartier-Raymond, «Notes sur Maghara (Sinai)», *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et de Egyptologie de Lille*, 10, 1988, pp. 13-22.

W. Davis, «Artists and Patrons in Predynastic and Early Dynastic Egypt», *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 10, 1983, pp. 119-139.

R. Drenkhahn, «Die Handwerker und ihre Tätigkeiten im alten Ägypten», *Ägyptologische Abhandlungen*, 31, 1976.

A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford, 1947.

W. C. Hayes, *Ostraca and Name Stones from the Tomb of Senenmut (n.º 71) at Thebes*, Nueva York, 1942.

W. C. Hayes, «A Selection of Thutmoside Ostraca from Der el-Bahari», *Journal of Egyptian Archeology*, 46, 1960, pp. 29-52.

T. G. H. James, *The Hekanakhte-Papers and Early-Middle-Kingdom Documents*, 1962, pp. 85-86.

B. J. Kemp, *Amarna Reports*, I-IV, 1984-1987.

B. Midant-Reynes, «Contribution à l'étude de la societé prédynastique: le cas du couteau "rippleware"», *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 14, 1987, pp. 185-224.

W. M. F. Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara*, 1890.

A. Roccati, *La littérature historique sous l'Ancien Empire*, París, 1982.

Abd el-Aziz Saleh, «Excavations around Mycerinus Pyramid Complex», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, Kairo, 30, 1974, pp. 131-154.

E. Schiaparelli, *La tomba intatta dell'architetto Cha nella necropoli di Tebe*, Turín, 1927.

W. K. Simpson, *Papyrus Reisner*, I, 1962; II, 1965; III, 1969; IV, 1986.

W. S. Smith, *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, Oxford, 1946.

R. Stadelmann, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden, 1967.

F. Steinmann, «Untersuchungen zu den in der handwerklich-künstleris-chen Produktion beschäftigen Personen und Berufsgruppen des Neuen Reichs», *Zeitschriften für Ägyptische Sprache*, 107, 1980, pp. 137-157; 109, 1982, pp. 66-72 y 149-156.

D. Valbelle, «"Les ouvriers de la Tombe", Deir el-Médineh à l'époque ramesside», *Bulletin d'Egyptologie*, 96, 1985.

D. Valbelle, *la vie dans l'Egypte Ancienne*, parís, 1988.

R. Ventura, *Living in a City of the Dead*, Gotinga, 1986.

J. Vercoutter, «The Gold of Kush, Two Gold Washing Stations at Faras East», *Kush*, 7, 1959, pp. 120-153.

J. A. Wilson, «The Artist of the Egyptian Oíd Kingdom», *Journal of Near Eastern Studies*, 6, 1947, pp. 231-249.

Capítulo tercero

EL ESCRIBA

Alessandro Roccati



El escriba del Louvre.

> ¿Hay aquí [uno] como Hardedef, hay otro como Imhotep? No ha nacido en nuestro tiempo (uno) como Neferti, Jety, el primero de ellos. Te enseñaré el nombre de Ptahemdjehuti, Jajeperreseneb. ¿Hay otro como Ptahhotep y Kaires?
>
> (Papiro Chester Beatty IV, vs. 3, 5).

Así da comienzo el célebre pasaje contenido en un catálogo de escritores. De clásicos, podríamos decir, porque todos vivieron muchos años antes de la composición que los menciona (¿siglo XIII a. C.?), y se expresaban en la lengua antigua, tan distinta de aquella (el neoegipcio) que se había impuesto en el uso ordinario. El autor desconocido de la cita la emplea para reforzar el concepto de que la escritura es más duradera que la piedra con que se construyeron las pirámides; por contra, quien sabe utilizarla bien está más seguro que las momias custodiadas en suntuosos sepulcros.

Si esta era la opinión difundida en el último cuarto del segundo milenio a. C., cuando la refinada cultura de los palacios se encontraba en su apogeo, hay muchos indicios de que las cosas no fueron siempre de este modo. Sobre todo, ¿quiénes fueron los ilustres autores citados, a la mayoría de los cuales se les atribuyen obras efectivamente conocidas? Hardedef era un hijo de Keops que nunca llegó a reinar. Una enseñanza puesta en su boca se leía, sin embargo, durante la época ramésida y posteriormente, y de ella han quedado fragmentos que nos permiten hacernos una idea. Nada se ha conservado, por el contrario, de Imhotep, el visir del faraón sepultado en la (primera) pirámide escalonada de Saqqara, Netjeryjet Djeser de la III dinastía. La fama de Imhotep como arquitecto, literato y médico (tanto que era equiparado a Esculapio por los griegos) fue tan grande hasta el final del período faraónico (y sobre todo entonces), que la veneración

de su persona se hizo popular en Egipto, casi como luego ha sucedido con los «santos» cristianos.

Por lo demás, en la profecía sobre la XII dinastía atribuida a Neferti —un mago vidente de tiempos remotos—, se atribuye al propio faraón Snefru, padre de Keops y fundador de la IV dinastía, la anacrónica capacidad de escribir y registrar las palabras de Neferti con sus propias manos. A Jety, que vivió a comienzos de la XII dinastía, se le atribuye, en cambio, un célebre catálogo de los oficios (la llamada «Sátira de los oficios» sobre la cual tendremos ocasión de volver), que tiene la finalidad principal de ridiculizar todas las actividades frente a la importancia de la carrera de escriba. Y, sin embargo, en la *Enseñanza* de Ptahhotep, tal vez la más célebre y extensa, atribuida a la V dinastía y conservada íntegramente en diversos manuscritos a partir de la XII dinastía, no se hace ninguna mención del escriba.

No es una paradoja si se observa que, en el Egipto del tercer milenio a. C., el del Estado teocrático conocido como monarquía menfita o época de las pirámides, más que de escribir se tenía la necesidad de leer. En otras palabras, existían diversos niveles de escritura, entre los cuales el de «escritor» o compositor, si es que existía, sería claramente secundario. Durante todo el III milenio, la actividad primordial del escriba fue como creador, inventor y perfeccionador de la escritura. Si se exceptúa el uso contable de las administraciones, que sin embargo no requería gran pericia, la competencia del escriba consistía en la capacidad de crear no solo el texto de la composición, sino también la instrumentación gráfica destinada a producirlo. En los Textos de las Pirámides se dice a propósito del faraón que «es escriba del rollo divino: dice lo que es [lee] y hace ser lo que no es [escribe]». La manipulación de la escritura,

especialmente en un texto religioso —y son los principales textos u objetos de escritura en el tercer milenio, no comprendiendo en tal acepción los registros administrativos, las cartas o los decretos—, no requería solo una competencia lingüística, sino el conocimiento del universo de los signos y símbolos que se podían encontrar en el texto.

Desde un punto de vista lingüístico sobre todo, el escriba era aquel que sabía traducir a una escritura única la *confusión* lingüística. La escritura constituyó en el tercer milenio a. C. un fiel espejo de la realidad, no solo en los símbolos gráficos (jeroglíficos), sino también en las palabras que se escribían. Cada cosa escrita correspondía necesariamente a algo real; en caso contrario, era suficiente su formulación para dar lugar a un acto creativo. En esto, la escritura coincidía con la lengua oficial del Estado (o más bien del tiempo del que esta provenía), la única «verdadera» por definición, respecto a la cual todas las demás habladas en el interior del territorio —verdad es que vasto y ciertamente no muy homogéneo— regado por el Nilo eran «oscuras» y tampoco equiparables, en la medida en que se trataba de lenguas propias de otras culturas que eran deliberadamente ignoradas. En Egipto no existió, como en Mesopotamia, la necesidad de sustituir la primigenia por una lengua diferente de cultura escrita, con la subsiguiente necesidad de identificar los dos idiomas. Se puede sostener más bien que en Egipto, al igual que ocurría con los cambios en el espacio, también aquellos en el tiempo se desestimaban por «no auténticos». Poseer la escritura significaba, por tanto, poseer la única lengua que formaba con ella una unión indisoluble.

Lengua y escritura, así asociadas, se sometían luego a las exigencias rituales creadas tanto por el uso religioso como por los tabúes derivados de los valores y de las funciones de

las entidades asumidas como símbolos gráficos. El autor anónimo de los Textos de las Pirámides, distintos en su sistematicidad unos de otros, se revela bajo esta luz como un auténtico investigador que, movido por la necesidad de dar soluciones a los problemas rituales y lingüísticos, hizo progresar considerablemente la conciencia de la escritura como aportación de los contenidos, fonéticos y semánticos, de la lengua que en ellos se proyectaba. Por ejemplo, en la pirámide de Teti se siguió la opción de eliminar todo signo vinculado a seres animados por los símbolos gráficos, transformando en la escritura las palabras de modo que estas siguieran siendo, a pesar del cambio, suficientemente inteligibles. En otros lugares se trataba de especificar del modo más preciso el contenido fonético de los signos complejos, que constituían por sí solos un vocablo entero, y se les solía añadir entonces todos los «complementos fonéticos» posibles para desechar cualquier duda. A través de experiencias de este género maduró, en el milenio siguiente, la existencia de un instrumento gráfico capaz de convertirse verdaderamente en «mensaje», o sea, en medio perfeccionado de comunicación.

A lo largo del tercer milenio, la atención prestada a la escritura de los textos supuso una preocupación paralela por la lectura. Tal lectura, no estando prevista para oyentes o para destinatarios propiamente dichos, tenía un valor esencialmente ritual, y su oficiante ostentaba una designación característica que se traduce literalmente como «portador del (libro) ritual» o, más comúnmente, como «ritualista» o «sacerdote lector» (*ẖri-ẖb*). Esta figura es fundamental en las situaciones que tienen aparejada la recitación de textos sagrados (como eran, por otra parte, los textos mismos de las pirámides) y posee la titularidad exclusiva de dicha función, que le viene dada por su aptitud

para sustraerse a los peligros y a los efectos nocivos existentes tanto en el nivel gráfico como en el lingüístico del texto escrito.

La cualificación de «sacerdote lector» presupone la competencia de «escriba», pero es superior a esta porque comprende la función ritual. En la biografía de Ptahuash (V dinastía, hacia 2400 a. C.) se menciona al «decano de los médicos», que es también «sacerdote lector». El «decano de los médicos» Nianjesejmet, famoso por un túmulo funerario sobre el cual fue transcrita la decisión del faraón Sahure de donárselo, en ningún caso ostentó el título de «escriba». Claramente, se debe suponer que el título administrativo en sí no significaría la consideración de un rango elevado ni comprendería a todos aquellos que conocían o practicaban la escritura, como se observa en las «apelaciones» funerarias hasta la época romana: «todo sacerdote *puro*, todo escriba, todo sabio, [...] todo experto en jeroglíficos».

También en la tumba de Bia, cerca de la pirámide de Unas se distingue entre el *escriba* que leerá la inscripción y su cualificación como *sacerdote lector*, la cual le permitirá expresar su reconocimiento: «a todo escriba que pase junto a esta mi tumba y lea esta inscripción (sobre el arquitrabe de la entrada): seré su apoyo en el tribunal del dios grande, porque yo soy un sacerdote lector capaz y verdadero». En otro lugar, «sacerdote lector capaz» (*ẖri-ḥb iqr*) parece que puede ser sustituido también por la expresión «escriba capaz (y que conoce los rituales)» (tumba de Izi en Saqqara, junto a la anterior), la cual le permite calificarse después de la muerte como «espíritu capaz», diferente de los muertos comunes, así como el escriba era distinto en esta vida de la gente común. Se debe recordar, además, que todos los jefes de expedición sepultados en la necrópolis de Qubbet

El-Haua, en Asuán, llevan el título de «sacerdote lector», mientras que el de «escriba» no aparece en sus inscripciones. Sin embargo, los grafitos oficiales trazados por las expediciones de la VI dinastía en las zonas mineras de modo cada vez más abundante, especifican en la composición de los cuadros la presencia constante de escribas, que sin duda estaban encargados de la administración. Se puede considerar, por tanto, que las expediciones realizadas por los viajeros de Elefantina a lugares mucho más lejanos (Asuán), o las de otros directores de expedición, requerían un determinado conocimiento ritual —¿y mágico?—, distinto de una mera competencia administrativa (Roccati, 1982, *passim*).

La tradición conservará del «sacerdote lector» sobre todo el carácter de «mago», y por tal será traducido el término al final del segundo milenio a. C., durante la época ramésida, a la lengua babilónica (*asipu*: cfr. Edel, 1976). Es célebre la figura del mago Djedi, con toda probabilidad un «sacerdote lector», que da vida a uno de los divertidos cuentos del Papiro Westcar. En el relato, Djedi es definido como «pequeño» (*nḏs*) con una calificación de orden económico y social que especifica su modesta condición, sin medios autónomos de subsistencia. A pesar de ello, Djedi goza de una fortaleza excepcional, y a los ciento diez años se alimenta todavía de quinientos panes, una pierna de buey y cien jarros de cerveza al día; estando en su pueblo, donde vive apartado, es llamado a la Corte por el príncipe Hardedef en persona para divertir con sus prodigios al despótico Keops, el famoso constructor de la gran pirámide. En el momento de embarcarse para ir al Palacio, Djedi solicita, además de una embarcación para sus hijos, una barcaza para los libros. Además de la atmósfera de exageración que envuelve al mago Djedi de la fábula —del mismo modo, por

otra parte, que al ya mencionado Neferti— nos ha llegado el instrumental de un colega suyo, casi contemporáneo del relato, contenido en una arqueta repuesta en una sepultura del siglo XVII a. C. en el lugar donde más tarde surgiría el grandioso Rameseo. El contenido de la arqueta comprendía una serie de volúmenes que habían de acabar conociéndose como «papiros del Rameseo», entre ellos, el rollo escrito con la historia de Sinuhet en un lado y la del *Campesino elocuente* en el otro, además de rituales, himnos y una docena de listas de fórmulas mágicas parcialmente compartidas también por otras fuentes. Además de los escritos contenía distintos objetos: cuatro varitas mágicas, un amuleto de Osiris, una estatuilla de una mona y una mujer enmascarada que sostiene dos serpientes, usada probablemente durante las prestaciones públicas (Gardiner, 1955).

Al título de «sacerdote lector» se añadió otro más, el cual cambió hasta tal punto su acepción originaria de «jefe» (*ḥri-tp*) por la de «mago», que con ese sentido fue recogido en la Biblia (los *hartummim* del Antiguo Testamento: Gardiner, 1938). La tumba de Djau en Abidos (fines de la VI dinastía, hacia el 2200 a. C.) nos ayuda a distinguir diferentes niveles de conocimiento, y de uso, dentro de la escritura. Djau fue escriba de los rollos divinos, director de los escribas de los actos regios, sacerdote lector y «jefe» (*ḥri-tp*). Es probable que el primer título y el segundo hicieran referencia a la facultad de usar la escritura jeroglífica (icónica, sagrada) e hierática (anicónica, utilitaria) respectivamente, mientras que el de «sacerdote lector» y «jefe» derivaba probablemente de la posesión de la primera cualificación y habilitaba a Djau para el uso ritual de los textos jeroglíficos. En la tumba menfita de Jentika, del mismo período, se

recuerda expresamente «este escrito secreto [o sea "reservado"] de los jeroglíficos [exclusivo] del arte del sacerdote lector», «por estar instruido en todos los escritos de la casa de los escritos divinos» (Biblioteca de textos jeroglíficos).

Es evidente que un funcionario como Kaaper, que vivió durante la V dinastía (hacia 2400 a. C.), cuando se precia de varios títulos referidos a su posición de escriba («escriba de la administración, escriba del pasto de los rebaños de vacas, escriba de la sección de los documentos [¿archivo?], inspector de los escribas del Estado, escriba de las actas del Estado, escriba de las expediciones regias [en varios países]»), expresa su capacidad para servirse solamente de la escritura hierática. Esta era la única, durante la época menfita, que se utilizaba para la contabilidad, y un óptimo ejemplo de esto lo constituye el importante archivo de Abusir, que se remonta al faraón Isesi, de la V dinastía. Este archivo confirma la existencia de numerosos escribas ordenados en jerarquías según el modelo de los demás servicios, incluso aquellos de poca importancia, y según principios de alta especialización: junto a la capacidad de escribir, es asimismo importante la de saber contar. No debe olvidarse, además, que entre estos escribas estarían probablemente quienes tenían la economía en sus manos, encargados de registrar las rentas, clasificar los productos y supervisar la redistribución de los recursos. Hubo también, en cambio, escribas que en este período parecen haber estado al servicio de funcionarios y de sacerdotes, a los cuales posiblemente no se les exigía la práctica de la escritura, como recuerda un dicho de los Textos de los Sarcófagos (I 14 b-c): «se levantan por ti sus funcionarios [magistrados] y tiemblan por ti sus escribas que están en sus esteras ante ti». En los Textos de las Pirámides (490-491)

está descrita también la actividad del escriba subordinado: «abre sus [de la administración] cajas de papiros, rompe los sellos de sus decretos, sella sus rollos de papiro, envía a sus infatigables mensajeros», que se refleja igualmente en los Textos de los Sarcófagos en la fórmula (992) para «convertirse en archivero de Thot y abrir su cofre de las actas: abro lo que está bajo [la jurisdicción] de él, rompo el sello de creta de sus escritos, abro el cofre de las actas del dios, le entrego los rollos de papiro» (Schott, 1954).

Los títulos recogidos en los papiros de Abusir parecen referirse exclusivamente a las exigencias documentales y al uso de la escritura hierática administrativa; esto es una señal de la difusión que desde hacía tiempo había alcanzado la escritura en la gestión de la administración, según una tradición que se remonta a los orígenes del estado faraónico (Posener-Kriéger, 1976). Las mismas tareas en el seno de la administración muestran las inscripciones en las tumbas de la vasta necrópolis de Menfis, donde residían los empleados en la contabilidad del Estado centralizado (Junker, *Gizah*).

Se diferencia sin embargo, el «escriba del archivo» del «escriba del archivo de los rollos divinos», escritos probablemente en jeroglífico y por lo tanto de contenido diferente, con el referente «escriba del rollo divino», o sea de los jeroglíficos. La diosa Seshat era prepósita precisamente del «archivo de los rollos divinos». Una escena en el templo de Sethi I en Abidos recuerda la conexión de esta diosa, en el acto de *escribir el destino* del faraón, con los valores arcaicos de los jeroglíficos, atribuyéndole las palabras: «mi mano escribe su larga existencia, como lo que sale de la boca de Re [escritura y palabra así se identifican]; los pinceles la eternidad, la tinta el tiempo, el tintero innumerables jubileos».

Los titulares de estas funciones, como Djati, «prepósito de los secretos [de la escritura secreta del archivo] de las palabras divinas [los jeroglíficos]», Ti «prepósito de los secretos de las palabras secretas de las palabras divinas [los jeroglíficos]», o Nefer, Ptahuash, Kaenra, Ptahhotep, «escribas del rollo divino», eran todos «sacerdotes lectores» y vivieron durante la V dinastía (alrededor de 2400-2300 a. C.) como antecesores de los sacerdotes lectores arriba mencionados.

La polivalencia de la institución del escriba se proyecta, como es lógico, en las prerrogativas del numen patrón, que representa, inevitablemente, un carácter social indispensable en el mundo divino. El dios lunar Thot concentra en sí todo lo que se refiere a la esfera intelectual: creador de las lenguas y de la escritura, sobre todo en su variedad jeroglífica («palabras de dios», *mdw-nṯr*), pero también hierática (*md’t*, «[escritura del] papiro»), y de todo aquello que se refleja en la lengua y en la escritura, como la ciencia y la magia, y también de los cargos a los que da acceso el saber. En la época tardía, la figura del babuino, animal sagrado de Thot, sirve para indicar la palabra «escriba». Thot es escriba de los dioses y también «sacerdote lector» y autor de libros (especialmente mágicos), pero ocupa también el cargo de visir divino, y todas estas funciones suyas resaltan de modo característico en un importante relato ramésida que narra episodios del mito de «Horus y Seth», y son conocidas también por su inclusión en la escena del «pesaje» del corazón en el *Libro de los Muertos*. Como tipo social, Thot se contrapone al dios Ptah, antiguo patrón de los artesanos y de las artes, que en la organización estatal constituían una fuerza igualmente necesaria, distinguiéndose de igual modo respecto de la masa de la población productiva. De Thot puede derivar una función de

patrón de la escritura también para el dios tebano Jonsu, en su idéntica condición de dios lunar.

La importancia del escriba durante la época menfita llevó a la creación de una iconografía propia en el relieve y en la estatuaria (el escriba sentado), única determinación de oficio noble que se registra en el III milenio. Se representa sentado en el suelo, con las piernas cruzadas, el busto erguido, un papiro desenrollado en el regazo y, en algunos casos, el pincel en la mano derecha. Además de ser un indicio de prosperidad, todo ello alude a la importancia de la función y señala como escriba propiamente a aquel que solía escribir con tinta sobre papiros, y por tanto no el teórico de la escritura, en el cual tal vez se debería ver más bien a un «sacerdote lector», ni tampoco al realizador de (minuciosos) grabados epigráficos. Y, sin embargo, hay testimonios de escribas que trabajaron la tumba para «el padre y su mujer amada»; en uno de los casos, las inscripciones fueron «realizadas por su marido, el escriba de las actas regias», que reunía, pues, la capacitación en las escrituras hierática y jeroglífica.

Naturalmente, una de las funciones del escriba era la de servir como intérprete de las palabras esculpidas para la mayoría de aquellos que no sabían leer (ni escribir). En la entrada de ciertas tumbas, hacia el final del Imperio Antiguo, se lee: «Es un amado por el rey, [y] por Osiris Primero de los Occidentales y Osiris señor de Busiris: cada escriba que lea [en voz alta], cada hombre que escuche, cada sacerdote *puro* que observe [o sea *lea mentalmente*], [mientras] sean dichas estas palabras: "alabe a Osiris y glorifique a Anubis que está en su montaña, señor de la tierra sagrada, y a Senetites, justificada"» (Cairo CG 20017).

Eso significa que la escritura no era ya fin en sí misma ni estaba estrictamente ligada a la voluntad del emisor, sino que se convertía en un producto dirigido a los destinatarios. Se anunciaban, pues, las drásticas transformaciones llevadas a cabo por el Imperio Medio (análogo al Bronce Medio) ya hacia el fin del tercer milenio, y después sobre todo durante el segundo. Creciendo la clase culta y pudiente tanto como para poseer una educación escolástica, el uso de la escritura y de los libros y la importancia de los escribas se vieron muy favorecidos. Los notables empezaron a llevarse al más allá, a modo de viático, sarcófagos completamente recubiertos de textos cuya lectura o recitación podría ayudar al difunto, envuelto de esta manera en un verdadero cofre mágico.

Pero no solo los textos religiosos eran cuidadosamente redactados y custodiados. Una literatura de «pasatiempo», pero igualmente sutil y edificante, era promovida desde el palacio, y llevó a la redacción escrita de obras gnómicas y narrativas, animadas por notables ambiciones estilísticas. Del plano de «inventor de la escritura», el escriba pasaba, por tanto, al de «inventor de textos». Los textos, a su vez, recibían una rígida codificación en la escritura. El Papiro Prisse, que contiene el texto completo de las *Máximas* de Ptahhotep, o el Papiro del Ermitage con el *Cuento del Náufrago*, tal vez el manuscrito literario más antiguo que nos ha llegado, llevan al final la anotación de que fueron copiados conforme a cuanto se había «encontrado en la escritura», o sea, de otro papiro, y no transcritos meramente de memoria, como debía ser la costumbre anterior.

Los textos se multiplicaban ahora no solo en número, sino también en variedad. Nacían manuales científicos (médicos, geométricos, astronómicos, teológicos, etc.), rollos con dibujos (mapas topográficos, juegos, ilustraciones religiosas, satíricas, humorísticas). No hay duda de que, al menos desde

el segundo milenio a. C., el uso de la escritura se hizo esencial para la profundización científica, ya porque esta concerniese a la teología, ya porque se dirigiera a las que serán consideradas «ciencias exactas». Esto integraba cada vez más la enseñanza oral, y permitía métodos de investigación y recopilación de elementos que no habrían sido posibles de otro modo (Derchain, 1988). En la arqueta proveniente del área del Rameseo, además de los documentos ya citados, se encontró otro papiro, precursor de un importante género muy cultivado en los últimos tiempos del Imperio Nuevo, llamado precisamente «Onomasticon del Rameseo». Se trata de un vocabulario primitivo, en el cual el criterio de selección se funda no en las palabras, sino en las cosas, o sea en los referentes a los cuales corresponden las palabras, reagrupados según diversos métodos asociativos. La intención enciclopédica expresa muy bien la idea de condensar la posesión de lo real a través de la formulación lingüística subyacente.

La de escriba se convierte en una profesión ambicionada y solicitada en la administración; sin embargo, se especializa en una serie de actividades sectoriales que lo equiparan a la figura del funcionario. Si en la época menfita las órdenes del palacio eran transmitidas oralmente, a través de encargados de negociado (o «mensajeros») dotados de poder de decisión, la coordinación de los intereses es confiada después, cada vez más, a los mensajes escritos, aunque solo sea para asegurar la credibilidad de las comunicaciones realizadas de viva voz, y seguramente se difunde el uso de la comunicación escrita interpersonal. Los doctores del pincel se distribuyen en una escala de grados jerárquicos desconocida hasta entonces, y la competencia del escriba se convierte en ornamento de actividades que en algunos casos poseen un prestigio especial. Ser funcionario y sacerdote

pasa a requerir el conocimiento de la escritura, como recuerda un bloque en forma de sarcófago actualmente en Aviñón, dando una definición de escriba opuesta a aquella propuesta en el pasaje citado de los Textos de las Pirámides: «¡Oh, vivos sobre la tierra! Cada escriba, cada magistrado, cada sacerdote, cada sabio capaz de coger el pincel [para escribir], cada sabio capaz de leer». El oficio de escriba como tal no pertenecía a la clase más elevada, pero tampoco es asimilable al nivel de un artesano. Aunque no está dotado de medios autónomos de subsistencia, sino que se encuentra en la posición de un asalariado de la administración, la retórica del tiempo quiere que, a diferencia de todas las demás ocupaciones comparables, no esté subordinado a nadie. Tal es, al menos, la tesis de una obra de propaganda, la enseñanza de Jety, que ha sido definida como una «Sátira de los Oficios». Para hacer apreciar al hijo —al que lleva a la escuela— la profesión de escriba, su padre Jety le describe, a través de una enumeración, los aspectos penosos y ridículos de otras veinte actividades. Estas están tomadas de los oficios más humildes de la sociedad, refiriéndose también a niveles modestos de la posición de escriba. Queda implícito que la formación escribal es, en todo caso, preliminar para las carreras más elevadas. Por lo demás, esta era la única que se conseguía con una enseñanza propiamente escolástica («escriba capaz, hábil de manos, con los dedos limpios»), y además impartida inicialmente solo en la capital. En la *Sátira de los Oficios* Jety lleva a su hijo ante Sile, en Menfis. Por lo demás, el aprendizaje del escriba conllevaba cierta madurez; la dificultad del sistema de escritura hace poco probable que su aprendizaje pudiera iniciarse en edad precoz (quizá hacia los diez años). Era necesario, por ello, que las familias, además de poseer una inclinación por la cultura, tuvieran también medios adecuados de subsistencia: estas exigencias,

unidas a los privilegios que, a su vez, permitía la formación escribal, tendían a mantener la enseñanza en el interior de un mismo círculo profesional.

Además del escriba como profesión, nos interesa ahora captar también los aspectos personales del intelectual en la figura del escriba. Se ha visto que algunos dejaron un nombre famoso como autores de libros. No se tienen pruebas históricas reales de la existencia de tales presuntos escritores ni de que la atribución de las obras que están relacionadas con estos sea veraz. Las referencias a figuras históricas, y más si eran de prestigio, tenían la finalidad de hacer más realista y, por tanto, creíble la narración, o más eficaz su didáctica, sobre todo cuando se trataba de máximas morales. Debe notarse, sin embargo, que estos *autores* no están cualificados todavía como «escribas», y que aquello que les confiere prestigio es el grado de nobleza o la altura de la función desempeñada. Solo en el Imperio Nuevo se conocen autores de obras (Ani y Amenemope, titulares de las máximas epónimas, o Amennajt, de cuya Enseñanza se conoce hasta ahora solo el comiendo). No obstante, en el seno de una colectividad generalmente anónima, como la egipcia de los milenios tercero y segundo a. C., aflora el deseo de identificación de las personalidades, ligadas en un primer momento a la composición de obras, y solo en un segundo momento (hacia la época ramésida) también a su codificación y transmisión.

Se sabe que existían, por lo demás, colecciones de libros reunidas por particulares, mientras que la biblioteca —del templo o del palacio, como aquella a la que ya se ha aludido — tenía, como hasta nuestra Edad Media, la función de conservar el saber, y no de difundirlo. Sin embargo, desde el segundo milenio a. C., se hace posible la figura del sabio que colecciona con pasión obras preciosas. De ello constituyen

buen testimonio las inscripciones privadas encontradas en las necrópolis; muchas de ellas contienen no solo alardes estilísticos, sino referencias explícitas a las composiciones más reputadas. Un resumen de diversos temas se halla en la estela (Cairo, CG 20538) erigida en Abidos por Sehetepibre, fallecido en tiempos del faraón Amenemhet III (hacia 1800 a. C.). Aunque no es de grandes dimensiones, tiene una forma casi de cipo y está cubierta de inscripciones por las cuatro caras. El perfil biográfico y moral está tomado sustancialmente del monumento del visir Mentuhotep (Cairo CG 20539), erigido también en Abidos durante el reinado de Sesostris I (hacia 1900 a. C.). Junto a este se encuentra un texto que describe las fiestas de Osiris, lo mismo que en otras lápidas del lugar. Pero el documento revelador es una composición literaria copiada en la cara opuesta, cuya identidad ha podido reconocerse después de que Posener, hace no muchos años, logró reconstruir el *Panegírico real* (Posener, 1976). La estela de Sehetepibre presenta una versión abreviada, pero es sin duda la más antigua de las copias que conocemos de este singular tratado político de la XII dinastía, que en la época ramésida habría llegado a considerarse como un clásico para los aprendices de escriba. La originalidad del monumento funerario de Sehetepibre radica precisamente en la reunión de diferentes obras, entre aquellas que hoy nos es posible reconocer, y de las que poseía, sin duda, copias personales, aunque probablemente se limitó a citar, como otros contemporáneos suyos, los libros de contenido moral o religioso, adecuados a un ámbito sepulcral. Entre sus diversos títulos honoríficos y profesionales, Sehetepibre no poseía ni el de escriba ni el de sacerdote lector; era funcionario, intendente y tesorero, y por tanto debía de estar familiarizado con la escritura. En su

persona, pues, podemos reconocer con claridad la figura de un «lector» y conocedor de libros.

La selección de las obras usadas para decorar el cipo de Sehetepibre destaca por su carácter inusual; su contexto no es, en cambio, muy diferente del de otros numerosos florilegios que los personajes acomodados del Imperio Medio solían llevar a la tumba. Se trata de los Textos de los Sarcófagos, así llamados por estar dispuestos entre la decoración interna de la caja en la que era depositada la momia.

Estos imitan a los antiguos textos religiosos que cubrían las paredes de las estancias de las pirámides reales menfitas a partir del final de la V dinastía. Sin embargo, mientras que los Textos de las Pirámides presentan todavía un acusado carácter epigráfico, en los textos de los sarcófagos ejerce su influjo el prototipo papiráceo en el cual, sin duda, se inspiraron. Estos se imponen, pues, como libros de oraciones —precursores de los *Libros de los Muertos*— que el difunto habría querido leer como consuelo contra los peligros del Más Allá. Además de ese fin utilitarista, es indudable la pertenencia de estos textos a una clase versada en las letras y cuyos miembros podían realizar en persona la elección de las fórmulas, consultando los manuscritos de las bibliotecas templarías locales o importándolos de otros lugares. De hecho, son incontables las fórmulas citadas sobre sarcófagos sepultados en las necrópolis, en algunos casos muy lejos unos de otros o bien pertenecientes a siglos netamente distintos, lo que denota un cuidadoso celo en la conservación de material religioso-literario precioso. No faltan tampoco casos como el de Buau, tebano que vivió hacia mediados de la XII dinastía y que incluyó en el repertorio de su sarcófago (T 9 C) un extracto de un relato

—«El pastor que vio a una diosa»— que aparece asociado en el papiro a composiciones propiamente literarias. Este sarcófago ha sido encontrado en una tumba de la zona de Deir El-Bahari en Tebas, usurpado por un tal Mentuhotep del que nada sabemos, que se limitó a añadir su nombre en la decoración interior. Al mismo gusto erudito se debe atribuir desde el Imperio Nuevo en adelante la vasta selección de himnos, sobre todo al sol, incluidos en el programa decorativo de las capillas funerarias de los particulares, y que constituyen buena parte de los papiros que conocemos.

A finales del siglo IV a. C., un sacerdote y escriba tebano que ocupó numerosos cargos sin llegar a alcanzar nunca las altas jerarquías, Nesmin, se llevó a la tumba a guisa de *Libro de los Muertos*, o en lugar de él, diversos volúmenes de su propiedad, como se deduce del colofón. Estos reflejan todavía una finalidad religioso-funeraria, pero son singulares por su rareza. El más extenso de todos, descrito como «libro secreto del Tesoro, que nadie ha visto», es conocido como papiro Bremner Rhind, se conserva en Londres, en el Museo Británico, e incluye distintos libros, como los *Cantos de Isis y Neftis*, el *Ritual para transportar a Sokar* y el *Libro para derribar a Apopis*, todos ellos copias de escritos datables al menos del Imperio Nuevo. Otros dos papiros, ambos palimpsestos recuperados en documentos administrativos demóticos, transcriben rituales relacionados con la «Fiesta del Valle» y con la «Glorificación de Osiris», atestiguados también por otros documentos (Heykal, 1970). Este Nesmin quizá fuera el padre de otro escriba de Amón, Shepmin, la bella tapa de cuyo majestuoso sarcófago se exhibe en el Museo Egipcio de Turín, y su carácter está bien ejemplificado por el elogio funerario de un colega suyo, Horonnofri: «prepósito de los secretos de las palabras del

dios [jeroglíficos], experto en todas las cajas (de papiros) de la Casa de la Vida, [...] maestro superior de los hijos de los sacerdotes [...] escriba de los libros sagrados» (Habachi, 1971,70).

Si bien solo excepcionalmente, a veces sucedía que personajes doctos deseaban conservar junto a ellos en la vida póstuma obras que no revestían un carácter funerario y que en ocasiones no poseían un valor intrínseco. En la tumba intacta del artesano de Deir El-Medina, Sennedjem (siglo XIII a. C.), y su familia, se encontró un gigantesco ostracon, hoy en el Museo de El Cairo, sobre el cual se hallaba transcrita gran parte de la *Historia de Sinuhé*. Nada se sabe acerca del hallazgo de la mayor parte de los manuscritos literarios, pero es probable que estos fueran rescatados de su colocación en tumbas, como sucedió en el caso del propietario anónimo de la arqueta antes mencionada del área del Rameseo. En la época saíta el papiro Vandier narra las desventuras del mago Merire; en el reverso del texto literario se copió el *Libro de los Muertos*, lo cual permitió su conservación. En la tumba en Dra Abu El-Naga, barrio de la antigua Tebas, a finales del Reino Medio, el escriba del gran harén, Neferhotep, se llevó consigo un rollo de contabilidad, descubierto en 1860 (papiro Bulaq 18). De la misma zona se cree que proviene el papiro Prisse, uno de los manuscritos literarios más cuidados y en mejores condiciones, que contiene las enseñanzas de Kagemni y de Ptahhotep.

Verdad es que las necrópolis del antiguo Egipto, con sus tumbas llenas de inscripciones, se habían convertido en el archivo público de consulta más inmediata. Nace así la figura del «descubridor de textos [preciosos]»:

principio del florilegio del cuidado de las enfermedades, hallado en escritos antiguos en un relicario bajo los pies de Anubis en Latópolis en tiempos de la

majestad del rey Hesepti [de la I dinastía] justificado [...] entonces este rollo se separó de los pies y fue sellado por el escriba de las palabras de dios [jeroglíficos] y decano de los médicos capaces que satisfacen a Dios; cuando el rollo se hizo, entonces un siervo de Aten hizo una ofrenda de pan, cerveza e incienso sobre la llama, en nombre de Isis la grande, Horjentejtai, Jonsu, Thot y los dioses que están en los miembros (Luft. 1973).

La leyenda ha transmitido las empresas de un sabio explorador de estos tesoros literarios en la persona del príncipe Jaemuaset, cuarto hijo de Ramsés II y sumo sacerdote de Ptah en Menfis (siglo XIII a. C.). Este se encargó de la restauración de las pirámides, de la reconstrucción del templo del Ptah y seguramente del inventario de las bibliotecas. A él se atribuía el descubrimiento del capítulo 167 del *Libro de los Muertos*, y en la posteridad se consagró por su fama de «mago», similar a la del legendario Djedi del papiro Westcar, pero con unas connotaciones que anticipan, podría decirse, el carácter de Fausto (Pieper, 1931).

Su posición sacerdotal en una alta jerarquía templar abría seguramente a Jaemuaset, y a otros como él, las puertas de archivos donde se celaban libros extraordinariamente antiguos, cuya comprensión requería una preparación especial adicional. El fruto de sus investigaciones se refleja a veces en las elecciones realizadas para la decoración de la propia tumba, por ejemplo la del segundo profeta de Amón, Puiemre (reino de Thutmosis III, siglo XV a. C.), «prepósito de los secretos de las palabras divinas [jeroglíficos] en el templo de Amón [en Karnak]», la cual está totalmente recubierta de citas eruditas de escritos y representaciones del Imperio Medio. Son personajes que por sí mismos representan la cultura del mundo faraónico y contribuyen a formar su imagen tal vez más que cualquier otra categoría.

La «Casa de la Vida» —o sea la parte de los templos donde se impartía la doctrina, se conservaban y se copiaban los manuscritos—, situada junto a la «Casa de los Libros»,

registraba algunas veces el descubrimiento de antiguas rarezas, comprobaba el estado de conservación (y donde el original resultaba incompleto se escribía «hallado defectuoso»), y procedía también, llegado el caso, a la confección de falsos sacerdotales o a la adecuación de los antiguos textos a las nuevas exigencias, como se hacía en la restauración de edificios. Se esbozaban, en cierto modo, las guías de una actividad filológica. En la época ramésida, Ramsesnajt, «jefe de las obras» (arquitecto del rey), era también «escriba de los escritos divinos que están en la Casa de la Vida». Ello significaba que los arquitectos también tenían acceso a los archivos de los templos, según cuyos preceptos debían construir. En este sentido, el modelo de escuela de arquitectura parece haber sido durante mucho tiempo la «Casa de la Vida» de Heliópolis (Gasse, 1981), mientras que en la edad tardía, Bubastis, Abidos y Sais se consideraban los mejores centros para el aprendizaje de la medicina (Habachi, 1971).

Los escribas asignados a una institución de tanto prestigio como la «Casa de la Vida» se encargaban también de investigaciones delicadas, y por lo menos en la época ramésida eran llamados a juzgar sobre la pertinencia ritual de los materiales aportados por las expediciones, cometido antes atribuido a los «sacerdotes lectores»:

> Su Majestad mandó al escriba de la Casa de la Vida, Ramesseashahab, al escriba del faraón, Hori, al sacerdote del templo de Har-Min e Isis en Coptos, Usermananajt, investigar los trabajos de la Sede de la Verdad [la necrópolis tebana] cerca del sitio de la piedra *bekhen* [grauvaca], después de que se halló que eran bellísimos monumentos, grandes y maravillosos (Gardiner, 1938).

Los eruditos consagrados por la fama no eran solo de alto linaje y no pertenecían exclusivamente a la clase más elevada. Un caso diferente lo tenemos en la carrera de Amenhotep, hijo de Hapu, que ha dejado unos apuntes de su vida por los cuales se conocen las etapas de que constaba la

formación de un «dirigente». Nacido en Athribis probablemente todavía durante el reinado de Thutmosis III (muerto hacia el 1450 a. C.), al principio fue nombrado «escriba regio» de bajo rango; fue conocedor del libro divino, vio el poder de Thot y estuvo iniciado en sus secretos, hasta el extremo de poder resolver cualquier dificultad y de facilitar consejos para todo tipo de asuntos. Alrededor de los cincuenta años, en el tiempo de Amenofis III, fue ascendido a «escriba regio de alto rango» en su calidad de «escriba regio [como] escriba militar». Tan elevada posición le permitió actuar como «jefe de todas las obras [gran arquitecto] del rey», encargándose de la extracción de los materiales en Gebel Ahmar cerca de Heliópolis, de la construcción del templo funerario del faraón, de diversos edificios en el área sagrada de Karnak, de la erección de estatuas del rey y, finalmente, de la creación también de un lugar de culto para su propia persona. Su prestigio llegó a ser tan grande que todavía en tiempo de los romanos erar venerado como un dios, y se le atribuía el descubrimiento del *Libro de los secretos de las formas*, probablemente conservado en el *Libro de los Muertos*, Louvre 3248 (Erman, 1877).

La preparación de escriba, por tanto, abría el camino a las profundidades del conocimiento, y daba acceso a los puestos más altos. Esto se aproxima a la concepción según la cual «saber escribir» indica un grado de enseñanza y no una determinada colocación profesional o social (como sucede, en cambio, con el término «doctor», que puede funcionar también como un equivalente de escriba). La manipulación de la escritura durante el segundo milenio pudo ser propia de todas las categorías que se sitúan sobre la masa de la población directamente productiva. En el *Relato del campesino elocuente*, en cambio, el protagonista está dotado

de una elocuencia asombrosa, pero es totalmente incapaz de usar «papel y pluma».

El conocimiento de la escritura fue desde el Imperio Antiguo requisito importante para acceder a las posiciones más elevadas, pero este conocimiento no se identificaba necesariamente con el oficio de escriba, del mismo modo que el sabio («aquel que conoce las cosas»), podía originariamente no saber leer ni escribir. Sin embargo, con el tiempo se consolidó la conciencia de casta de quienes pertenecían al gremio de los escribas, y más aún si descendían de una familia de cultivadores de las letras. El estatus de las condiciones privilegiadas tendía a conservarse en los mismos círculos, tanto más si este estaba vinculado con la transmisión de conocimientos específicos. Existen, por tanto, familias de escribas de varias generaciones, y otras veces la función de escriba se alterna en línea hereditaria con la de sacerdote o de funcionario. A menudo los cargos se suman, y es normal que un sacerdote sea también escriba de las ofrendas divinas en el templo.

En el Imperio Nuevo, la presencia del escriba en la sociedad no atañe solo, como anteriormente en el Imperio Medio, a las exigencias de la administración. Los escribas se configuran como un verdadero círculo intelectual que produce cultura, y ya no necesariamente por cuenta del palacio, sino para su «casta» de privilegiados. Ser «escriba» adquirió entonces unas connotaciones sociales determinadas, y ya se ha visto cómo autores de máximas de este período (Ani, Amennajt, Amenemope) se hacen llamar precisamente «escribas». Por otra parte, Amenemope resalta en el prólogo de su obra que sus tareas eran las de escriba de la administración, del mismo modo que Ennene y Pentuere, calígrafos de importantes textos literarios, eran escribas del tesoro, o Qenherjopshef, copista y coleccionista de

manuscritos, era escriba dentro de la comunidad artesana de Deir El-Medina. El escriba podía tener consigo una estatuilla del numen patrón, Thot, y profesarle una especial devoción. Como signo de bienestar, las composiciones escolásticas reprochan el comportamiento «goliárdico» asumido en algunos casos por jóvenes que descuidaban la escuela, y no dejan de insistir en la comodidad de la vida de oficina frente a los rigores de la carrera militar, en otros aspectos seductora. No se puede medir estadísticamente la proporción del conocimiento de la escritura respecto a la masa de la población analfabeta, porque los escribas vivían por lo general concentrados en los palacios o en los centros administrativos dependientes de las residencias reales, o bien en los templos, donde el número de personas capacitadas para la escritura era probablemente muy alto. Por contra, en la generalidad del país la gran mayoría de la población era completamente analfabeta. Seguía siendo cierto un dicho de los Textos de los Sarcófagos de medio milenio antes: «yo fui escriba para la multitud» (II 176 f). El escriba, entonces, no representaba ya solo al lector de las inscripciones funerarias; en adelante era también aquel que redactaba y leía la correspondencia epistolar —que había sustituido a los mensajes orales— preparaba informes y extendía documentos legales.

Sin embargo, la primacía que había alcanzado la clase escribal no iba a permanecer siempre a salvo. Se ha demostrado, que a partir de mediados de la XVIII dinastía (hacia el siglo XIV-XIII a. C.), los miembros de la administración militar ganan terreno respecto a los de la carrera civil, hasta entonces preponderante. La competencia de escriba, que había permitido alcanzar el cargo supremo de visir, vio entonces a sus representantes en las cúspides del ejército. Generales como Tjaneni, que redactó los diarios de

guerra de las empresas de Thutmosis III, Thot, Maya, Amenhotep, Paatenemhab, Najt, habían sido en un principio escribas militares (Helck, 1954). También el escriba de la necrópolis Butehamon, conocido por numerosos escritos de fines de la XX dinastía (alrededor del 1100 a. C.), y último descendiente de una familia de sectas generacionales de escribas, provenía de la administración militar. En la composición literaria *La carta satírica*, enviada por Hori a un tal Amenemope, este segundo es calificado de escriba militar, mientras que Hori, en el variopinto florilegio que describe sus habilidades, se limita a trasladar expresiones militares al pacífico campo de las letras: «… artesano en las palabras de dios [jeroglíficos] sin ignorancia, *merecedor de victoria en el arte de Seshat*, servidor del Señor de Hermópolis (Thot) en su sala de los libros, maestro de los subordinados en la sección de los libros […] *rápido* en copiar los manuscritos». Eso supone una rivalidad entre adjuntos a diferentes administraciones, y más precisamente entre la antigua clase proveniente de la carrera civil y la nueva, que debía su fortuna a la militar.

La época ramésida fue, por lo demás, aquella en que tuvo lugar una renovación radical de la cultura. En la lengua, el habla contemporánea pasa a contraponerse a la antigua lengua codificada del templo (primero) y del palacio (después), y la escritura, que exhibía variedad y registros de una amplitud inusitada en función de un público mucho más extenso y diferenciado, pasa a apuntar hacia modos de notación preeminentemente fonéticos. En una sociedad sometida a una profunda renovación, se reforzaba el culto a los libros antiguos, que eran custodiados, leídos y copiados aun sin ser entendidos verdaderamente. En la comunidad de Deir-El-Medina, donde vivían los artesanos encargados de realizar las tumbas reales, se han conservado importantes

restos de la colección de escritos antiguos que se copiaban en papiros, en vasos de terracota o en fragmentos de caliza, los llamados *ostraca.* De algunos escribas, como Qenherjopshef, se conoce bien su modo de escribir y se pueden reconocer documentos autógrafos. Este vivió durante el reinado de Ramsés II y murió con Siptah; pertenecía a una familia en la que diversos miembros ejercieron la actividad de escriba, hasta los tiempos de Ramsés IX (siglos XIII-XII a. C.). Pero la característica principal de estas personas deriva de haber reunido sistemáticamente manuscritos para su uso privado, constituyendo una biblioteca —de la que forman parte los papiros de la colección Chester Beatty— que se puede cifrar en su mayor extensión al menos en cuarenta volúmenes, algunos de extraordinario interés, como el relato de Horus y Seth, o el libro de los sueños (Pestman, 1982). Ha llegado hasta nosotros una carta en la cual se recomienda encarecidamente, después de un aguacero, extender al sol algunos de estos papiros para que se sequen (Koenig, 1981).

Hubo también quien se llevó a la tumba la copia de una obra antigua, como ya hemos recordado. Sennedjem, un artesano que no poseía un *Libro de los Muertos*, pero que deseó tener consigo la historia de Sinuhé, copiada sobre un *ostracon* gigantesco. En el microcosmos de Deir El-Medina, como en general en todo el país, se esbozan en este momento las futuras diferencias entre escribas literatos especialistas en escritura libresca y artesanos del pincel especializados en documentos administrativos, escritos en un estilo poco elegante pero cada vez más rápido y expeditivo. Esta realidad se hace notoria debido precisamente a la divergencia cada vez más aguda de los rasgos: la escritura administrativa adopta un carácter peculiar muy rápido y simplificado, lleno de abreviaciones y

convenciones, descifrables tan solo por personas especializadas; en cambio, la escritura libresca, incluso aquella no figurativa (hierática), es muy regular y de fácil lectura.

En cualquier caso, las copias de los textos literarios son firmadas ahora por sus autores, que testimonian así algo más que haber efectuado un trabajo, y garantizan con su prestigio de eruditos la calidad del mismo. Dos escribas activos en Menfis entre los siglos XIII y XII a. C., Ennene y Pentuere, han unido su nombre al de algunos manuscritos magníficos. El primero de ellos, escriba del tesoro y subalterno del escriba del tesoro Kageb, fue el autor de cinco rollos de misceláneas escolásticas que se conservan, y del único manuscrito, el papiro D'Orbiney, que contiene el *Relato de los dos Hermanos*. Al segundo se debe una copia manuscrita del *Poema de Qadesh* en honor a Ramsés II, difundido sobre todo en sus versiones epigráficas. La posición de escriba del tesoro podía ser muy honrosa. Minnajt, escriba del doble tesoro en tiempos de Thutmosis III, fue un personaje tan importante que consagró estatuas en diversos santuarios y poseyó una tumba en Tebas y un cenotafio en Silsila.

En los templos, además, existían talleres libreros («casa de la vida») capaces de confeccionar obras maestras en manuscritos: los *Libros de los Muertos* destinados a las sepulturas suntuosas, que presuponían un adecuado conocimiento de la escritura jeroglífica al menos hasta finales del Imperio Nuevo. Posteriormente se introdujo el uso del hierático también en los textos sagrados, paralelamente a la elección de esta grafía más rápida para una escritura de comunicación, fuera cual fuera el carácter de los textos, y de hecho los *Libros de los Muertos* del Tercer

Período Intermedio muestran, cuando se pretende escribir todavía en jeroglíficos, una mano muy poco diestra. Del Imperio Nuevo en adelante, se permitió procurarse más fácilmente los manuscritos para uso funerario. En efecto, los libros de los muertos conocidos y pertenecientes a escribas son más de cincuenta, repartidos entre los distintos niveles jerárquicos, desde la categoría del ya mencionado general Najt hasta la de los más modestos contables.

El vocablo que designa la obra del escriba es un descriptivo que remite al valor primario de «pintar» (*sš*). También en ruso *pisat'* «escribir», está conectado etimológicamente con «pintar». Con tal término se designa la actividad manual, probablemente al principio en soportes ligeros, y luego, por extensión, también la epigrafía monumental, aunque esta se indique más propiamente como «grabado con escritura». Por tanto, el escriba puede ser equiparado a cualquier artesano del pincel, pintor o dibujante. En el Imperio Medio, una esclava que maquilla a su señora puede recibir la misma definición en femenino (Posener, 1969). Por lo demás, el carácter figurativo de la escritura egipcia, al menos en su componente monumental, requería, además de la competencia en el arte de la escritura, también experiencia en el dibujo, posiblemente unida a la experiencia en la pintura. Desde este punto de vista la posición social de un escriba se asimila en lo esencial a la de los artesanos asalariados.

En el Imperio Nuevo debió de existir también la función de escriba como mediador e intérprete. El Egipto de aquella época aparece muy abierto a la civilización siria y palestina, que había gravitado hacia el área mesopotámica. En Tell El-Amarna, en tiempos de Amenofis, III y IV (siglo XIV a. C.), existían no solo personajes versados en las lenguas

importantes, —babilonio, hitita y hurrita—, sino también escribas que sabían leer el cuneiforme y entender más o menos bien el lenguaje diplomático que en él se transmitía. Entre estos se hallan los designados como «escribas de letras» (*sš š't*, en cuneiforme *shakhshikha*). En Tell El-Amarna, la capital de Amenofis IV, a medio camino entre el Templo grande y el Templo pequeño había un edificio dedicado al archivo de esta correspondencia: el descubrimiento de un fragmento de la epopeya de Gilgamesh atestigua que para el aprendizaje se procedía a la lectura de obras literarias de notable dificultad, con la ayuda prestada por maestros extranjeros. Se dan a continuación tentativas de verter a la escritura egipcia algunos pasajes en otras lenguas. Sin embargo, sería anacrónico atribuir a esta época, ni a parte del primer milenio a. C., una actividad escribal de «traductor». Existía interés y curiosidad, sin duda, por otras literaturas, pero sus contenidos, como máximo, se trasladaban a la egipcia mediante adaptaciones libres y reelaboraciones adecuadas al nuevo ambiente, pasando todas ellas por el nivel oral, tal y como ocurría en los demás países. Una exigencia más precisa de traducción fiel o literal se advierte solo en el ámbito jurídico internacional, o sea, en la redacción de tratados como el estipulado por Ramsés II con el rey hitita Muwatalli. Es probable que hubiera, en todo caso, escribas egipcios expertos también en la escritura cuneiforme, y capaces de realizar confrontaciones con la propia y establecer correspondencias. Por lo demás, el dominio del patrimonio gráfico y léxico egipcio requería ya de por sí un gran esfuerzo de erudición. Es sintomático que los escribas de valía se atribuyeran epítetos calificándose por sus habilidades: «inteligente» cuando penetra en las cosas [o «en los escritos», o «en el saber»] o bien «experto en lo que

no se sabe», con una clara alusión al carácter misterioso y oculto de las letras egipcias. En la edad tardía, el antiguo título de «prepósito de los secretos» designa propiamente al iniciado que posee el conocimiento de los mitos y de los rituales para ser habilitado al culto. De igual forma, el «escriba de la casa de la vida» se transforma, lo mismo que el antiguo «sacerdote lector», en una forma de designar al mago (en copto *sphransh*). A su vez, el «sacerdote lector» se especializa como embalsamador, dejando de tener sentido su primitiva función de «mago de la escritura».

La recuperación o pseudorecuperación del egipcio antiguo alcanzó el culmen cuando los nubios conquistaron Egipto hacia mediados del siglo VIII a. C. y se establecieron como XXV dinastía. Este reino, de población sin duda muy diversa y alóglota, introdujo la escritura que había tomado de Egipto junto con la lengua y la tradición literaria. Uno de los más poderosos de estos reyes nubios, Taharqa, tratando de recuperar la grandeza de otros tiempos, mandó copiar en una lápida de basanita lo que quedaba de un antiguo papiro roído por los gusanos, debido a la importancia que parecía revestir este texto; se trata del conocido como *Teología menfita.*

En el período saíta se vuelve a imponer la investigación erudita, interesada en ahondar en el pasado remoto de Egipto, en extraer citas de antiguos monumentos, en coleccionar obras raras y en rescatar y reproducir modelos lejanos. Esto exigía capacidades extraordinarias: el conocimiento de la lengua antigua y de su escritura sumado a la posesión de la lengua contemporánea y de las distintas escrituras al uso, aunque no necesariamente de todas. La escritura demótica, difundida en el país durante la XXVI dinastía (siglos VII-VI a. C.), fue hasta la dinastía ptolemaica

una escritura eminentemente notarial, mientras que el hierático continuó sirviendo como escritura de textos religiosos y literarios (para lo que se usaba desde época ramésida), La escritura jeroglífica, en cambio, cada vez más en desuso, se cultivaba sobre todo en el círculo sacerdotal, que estudiaba sus propiedades simbólicas: «oh, todos los sacerdotes puros que penetráis en palabras divinas [jeroglíficos] y sois expertos en escritura, inteligentes en la Casa de la Vida, y habéis encontrado los secretos de los dioses; que habéis penetrado en los archivos de la Casa de los Libros y sabéis interpretar las dificultades de los "Bau de Re" [los libros sagrados], que sois expertos en el trabajo de los antepasados y entendéis lo que está en las paredes; que inscribís en las tumbas e interpretáis las dificultades [...]», así se invoca Peteharpócrates en una estela hoy en el Louvre (C 232, cfr. Gardiner, 1938).

Es probable que en este período naciera el mito de los antiguos sabios, como Imhotep y el príncipe Jaemuaset ya aludidos, uno divinizado en el culto, y otro como héroe de distintos relatos. Por el repertorio textual adoptado en la decoración de los sepulcros, se puede advertir la profundidad de conocimiento y de documentación que poseían algunos dignatarios. El conocimiento retrospectivo de los sabios de los últimos tiempos resulta más sencillo por la conservación de la tradición jeroglífica. Esta escritura, sin embargo, estaba cayendo en desuso, y la búsqueda de textos antiguos, junto con el estudio de la lengua de los orígenes, le dieron un renovado vigor.

La competencia en diversas escrituras es cierta por lo que se refiere a los jeroglíficos y a las grafías hierática y demótica —entre las cuales siguió existiendo durante largo tiempo una diferencia textual— y se exigía explícitamente a

los sacerdotes. Aunque en Tebas se usó hasta la XXV dinastía (hacia 600 a. C.) el hierático anormal, y luego, con la influencia de la dinastía saíta, el demótico en sustitución de aquel, no se conoce ningún caso concreto de escriba que manejara el hierático anormal y el demótico al mismo tiempo.

Con la ocupación macedonia, en cambio, la cultura griega se implantó en Egipto de manera estable, y desde entonces su osmosis con la tradición indígena es un hecho constante que tiene como protagonistas a los *hierogrammatèis*, como entonces se llamaban los escribas de documentos egipcios. La importancia asumida por la comunicación escrita en Grecia, a partir del siglo V a. C. se dejó sentir también en Egipto, y dio lugar a la difusión de la escritura demótica en todos los usos de la lengua indígena. Se trataba, sin embargo, no solo de escribir hechos y obras en las dos escrituras principales, la demótica y la griega, sino también de que los dos grupos lingüísticos se comunicaran su patrimonio literario, y luego, en la misma medida, de estudiar formas de redacción más modernas para la lengua indígena, que tomaran su modelo del alfabeto griego, lo cual desembocó finalmente en el copto. De ese modo las tareas en las que había ido tomando cuerpo la institución de escriba desde sus remotos orígenes, siguieron siendo vitales. También la Biblioteca y el Museo de Alejandría se pueden entender, desde esta óptica, como una versión aumentada de las antiguas «casas de la vida».

En la meridional Pathyris, un tal Diógenes cobraba 2 1/2 *kite* por traducir un documento del griego al demótico (Kaplony-Heckel, 1974, pág. 239), y había griegos, como Hermapión, que dedicaban el tiempo libre al estudio de la escritura indígena. En la época del emperador Adriano, en

una casa de Tanis, en el Delta, el egipcio Ashaijet había acumulado papiros jeroglíficos, hieráticos, demóticos y griegos, entre ellos el *Papiro de los Signos* y un papiro geográfico (Griffith, 1889). También sabemos de un monje copto de Deir El-Medina que sepultó consigo un papiro hierático con las *Máximas* de Ani, otro con las oraciones para las doce horas de la noche y un tercero, demótico, con el *Relato* de Setne Jaemuaset, todos en una arqueta de madera, junto con escritos coptos de un convento cercano, proveyéndose así para la eternidad de todos los testimonios arcanos de su tierra, aunque probablemente para él eran incomprensibles.

En una estatua del museo de Alejandría de Egipto, Hor se autoproclama «hombre de fe en los consejos del dios, que repone lo que se ha encontrado destruido [de las inscripciones] en los Templos, que momifica sus Ba divinos [las inscripciones sagradas]». Los tiempos estaban maduros para la redacción de tratados sobre los jeroglíficos, como aquel en griego que nos ha llegado bajo el significativo nombre de Horapolo. El conocimiento de las escrituras faraónicas dejaba de ser un instrumento del Estado para convertirse en objeto de estudio personal y en fruto de investigaciones. En un mundo uniformado por la cultura helénica y abierto hacia diferentes perspectivas, los tesoros escritos de los antiguos egipcios pasaron a tener el atractivo de lo exótico y de lo oculto, algo tras lo que se escondía una sabiduría perdida. Se cumplía así la maldición arrojada contra el escriba y a sus instrumentos desde un texto de las pirámides: «¡Escriba! ¡Escriba! Destruye tu paleta, rompe tus pinceles, rasga tus papiros».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

W. F. Albright, «The egyptian correspondence of Abimilki, prince of Tyre», *Journal of Egyptian Archaelogy*, 23, 1947, pp. 190-303.

E. Bresciani, «Testi lessicali demotici inediti da Tebtuni presso l'Instituto papirologico G. Vitelli di Firenze», *Festschrift E. Lüddeckens (Grammata Demotika)*, Würzburg, 1984, pp. 1-10.

E. Chassinat, «Un interprete égyptien pour les pays cananéens», *Bulletin de L'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 1, 1901, pp. 98 y ss.

Ph. Derchain, «Encoré le monothéisme», *Chronique d'Egypte*, LXIII, 1988, pp. 77-85.

D. Devauchelle, «Remarques sur les méthodes d'enseignement du démotique», *Festschrift E. Lüddeckens (Grammata Demotika)*, cit., páginas 47-59.

E. Edel, *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof*, Opladen, 1976.

A. Erman, «Amenophis Sohn des Paapis», *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 15, 1877, p. 147.

A, H. Gardiner, «Hieratic Papyri in the British Museum, III Series», *The Chester Beatty Gift*, Oxford, 1935.

A. H. Gardiner, *The ramesseum Papyri*, Oxford, 1955.

A. H. Gardiner, «The mansión of life and master of king's largess», *Journal of Egyptian Archaelogy*, 24, 1938, pp. 83-91.

A. H. Gardiner, «The house of life», *ibíd.*, pp. 157-79.

F. Ll. Griffith, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, Londres, 1889.

Lab ib Habachi, «The "house of life" of Bubastis», *Chronique d'Egypte*, XLVI, 1971, pp. 59-71.

Feyza Haykal, *Two hieratic funerary papyri of Nesmin*, Bruselas, 1970.

W. Helck, *Der Einfluss der Militärführer in der 18 ägyptischen Dynastie (Untersuchungen zur Altertumskunde und Geschichte Ägyptens 14)*, Leipzig, 1939.

W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, 1971[2].

H. Junker, *Giza*, 12 vols., Viena, 1929-1955.

U. Kaplony-Heckel, «Schüler und Schunwesen in der ägyptischen Spätzeit», *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 1, 1974, pp. 227-43.

K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical*, 7 vols., Oxford, 1968.

Y. Koenig, «Notes sur la découverte des papyrus Chester Beatty», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Oriéntale*, 81, 1981, pp. 41-43.

U. Luft, «Zur Einleitung der Liebesgedichte», *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 99, 1973, pp. 108-16.

P. W. Pestman, «Who were owners in the "Community of Workmen", of the Chester Beatty Papyri?», en *Gleanings from Deir el Medina*, a cargo de R. J. Demarée y J. J. Janssen, Leiden, 1982, pp. 155 y ss.

P. W. Pestman, «Lo scriba privato Amenothes, figlio di Panas. The documenti provenienti dall'archivio di Totoes», *Papyrologica Lugduno-Batava*, 23, Leiden, 1985, pp. 167-97.

M. Pieper, «Zum Setna-Roman», *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 67, 1931, pp. 71-74.

G. Posener, *Littérature et politique dans l'Egypte de la* XII[e] *dynastie*, París, 1956.

P. Posener-Kriéger, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï*, El Cairo, 1976.

A. Roccati, *La littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*, París, 1982.

A. Schlott, *Schrift und Schreiber im alten Ägypten*, Munich, 1989.

S. Schott, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehrdes Bösen*, Wiesbaden, 1954.

K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Leipzig, 1908, 3 vols.

Capítulo cuarto

EL FUNCIONARIO

Oleg Berlev



Estatua cubo de Hor, secretario del rey Petubastis I.

La historia de José

El mundo tuvo noticia del funcionario egipcio y de la época del funcionariado en tiempos de los faraones mucho antes del desciframiento de los jeroglíficos por parte de un francés genial, gracias a los últimos capítulos del libro del *Génesis*, que constituyen una magnífica novela histórica de la época de la XIX dinastía, en la que aparece como héroe un judío extranjero, procedente del medio de los pastores de ovejas, particularmente desagradable para los egipcios (un tabú religioso, una «ignominia»), convertido sin embargo, en virtud de circunstancias excepcionales y facultades especiales, casi en jefe de la administración egipcia, como si se tratase del «número dos» del Estado. Esta carrera alcanzó tales proporciones que sería digna de cerrar el libro de las Sagradas Escrituras dedicado a las grandes realizaciones: la creación del mundo, la creación del hombre, el diluvio universal, la fundación de los pueblos y los reinos, el pacto con Dios etc., porque el Egipto de esta época no era simplemente un Estado más de Oriente Próximo, sino uno de los más grandes tanto por su poder como por sus riquezas y sus dimensiones. Sin embargo, esta carrera nos interesa aquí tan solo para el estudio del funcionariado egipcio. Se dibuja con una fuerza colosal, capaz de enfrentarse a elementos implacables y transformar radicalmente el régimen socio-económico de una población de muchos millones de personas. Naturalmente el autor de la novela lo da como un hecho propio de una personalidad extraordinaria (y como se trata de todas formas de una novela), aunque para cualquier lector desprevenido está claro que interviene no solo la personalidad sino la situación de esa personalidad, su función determinada y sus relaciones, es decir, que el funcionario se apoya en toda una

jerarquía de funcionarios, y todas las actuaciones de ese funcionario son completamente reales.

El funcionario está dotado de tanto poder que salva al país de una hambruna de siete años. Sin embargo, a decir verdad, esto no era más que lo que se esperaba de la administración egipcia, del funcionariado. ¿Quién no conoce la famosa declaración de Estrabón sobre la eficacia de la administración egipcia? Acusando la dependencia entre la altura de las crecidas de las aguas del Nilo, medida especialmente cada año, y la cosecha —abundancia con las altas y hambre con las bajas—, se da cuenta (XVII, 1, 3) de que con una buena administración (en la narración de Estrabón, esta es personificada por Petronio, gobernador romano de Egipto) no hay hambre ni siquiera en caso de bajas crecidas del Nilo. Por lo que respecta al papel reformador del funcionario, el régimen que conocieron los escritores antiguos era considerado por los propios egipcios como algo constituido no de forma natural, histórica, sino introducido desde arriba, como resultado de la reforma. Ellos solamente relacionaban estas reformas con una época muy anterior a la XIX dinastía, y en virtud de su ideología natural atribuían esas reformas no al funcionario, por bien situado que estuviera, sino solo al rey, en concreto a Sesostris, es decir al primer rey de ese nombre al principio de la XII dinastía.

¡Una buena administración! ¿Ha merecido alguna otra jerarquía burocrática del mundo antiguo, y no solo antiguo, esta denominación? Por lo visto no. Porque solo en Egipto sucedía que el funcionariado salvara efectivamente a la gente del hambre y funcionase de manera real como una fuerza productiva. Un sencillo repaso de las informaciones sobre los años del hambre (el más completo es el de Vandier,

1936) muestra que estos eran desconocidos en los así llamados períodos felices de la historia egipcia, cuando el poder del centro era absoluto (la buena administración). Al autor de estas líneas le fue dado identificar, en verdad, la famosa hambre del año 25 (el nombre del rey no consta) con el cauce del bajo Nilo en el reinado de Sesostris («Bibliotheca Orientalis» 38, pp. 318-319), pero no es sino la excepción que confirma la regla.

Durante los períodos de mala administración (centro débil) la resistencia a los elementos recaía sobre las espaldas de otros administradores, y sus escritos (de género «autobiográfico») nos resultan valiosos en la medida en que nos informan sobre todo el arsenal de medios de que debía servirse una buena administración. El método de aprovisionamiento que eligió José no es más que uno de ellos.

En general es interesante destacar que la beneficencia privada de personas independientes en lugar de la estatal, por llamarla así, recordada en las autobiografías de los funcionarios e inmortalizada en sus tumbas, es el indicador de lo «desgraciado» de un período histórico, testimonio de que determinada administración es mala. Es algo comparable a los reportajes sobre el heroísmo sobrehumano de los soldados en los frentes de batalla en los tiempos en que no se puede presumir de éxitos militares.

No hay duda de que la Biblia refleja con exactitud la dialéctica del fenómeno de la «buena administración». Al pueblo no le resultó fácil soportarla, pese a lo que tuviera de favorable. Ese era uno de los motivos por los que una administración buena se convertía en mala y el poder del centro se debilitaba.

En efecto, la buena administración en la persona de José trae a los egipcios un gran mal: salvándoles de un hambre mortal los sojuzga, instaura un régimen de sometimiento y convierte a la gente en esclavos del rey. El agudo sentido de la realidad de que gozaba el autor de los últimos capítulos del *Génesis* le sugiere la posibilidad de servirse de la historia de José para explicar el régimen de Egipto, tan diferente a lo que los judíos habían instaurado en su tierra o veían en los países vecinos, demostrando que este régimen surgió en unas condiciones catastróficas y que la administración utilizó los elementos del desastre en beneficio del faraón. Además es bien sabido que había sido creado de manera interesada por los propios egipcios, y por lo tanto no era el resultado de una catástrofe natural. De manera que, en conjunto, el autor subestimó grandemente a la administración egipcia.

Este mismo régimen se caracteriza por la carencia de metales utilizados como dinero: todos los precios, por altos que sean, se reflejan en plata, pero se pagan en objetos (en la Biblia la explicación para esto es que la plata había sido pagada al fisco); la ausencia de propiedad de tierras y ganado del pueblo (una y otro habían sido entregadas al fisco en los años del hambre); la igualdad total sobre la base de esclavitud general respecto al rey (es una especie de auto-venta en tiempos de hambre; fue especialmente denunciada en la historia de José tan solo por la situación del sacerdocio).

Junto a la versión hebrea antigua (bíblica) de la historia de los siete años de hambre, existía un relato egipcio, recogido ya en tiempos de los Ptolomeos, en forma de rescripto del rey de la III dinastía Djeser al nomarca de Elefantina, relativo a la asignación de 12 millas egipcias a Jnum, dios de las

fuentes de las crecidas del Nilo. Sin embargo, el texto no tiene interés alguno para la historia del funcionariado. La hambruna de siete años no solo no estaba conjurada sino que, en realidad, pertenecía ya al pasado y solo era necesaria para que el faraón se interesase por cuál era el dios que administraba las crecidas de las aguas. El José egipcio, Imhotep, aparece aquí no como funcionario, aunque ciertamente lo era y por ello dirigía la construcción de una destacada pirámide y del complejo de pirámides del rey, sino como sacerdote-espiritualista, que es como esencialmente quedó en la memoria popular. Por otra parte, la relación entre el título y el sujeto es aquí muy directa, por cuanto el espiritualista tiene acceso a los libros sagrados y los conoce. En ellos encuentra respuesta incluso a la cuestión del dios de las crecidas, lo que se confirma plenamente en el sueño del faraón: se le aparece el dios y le promete la gracia.

Apenas merecería la pena detenerse aquí, si no fuera por el destinatario del rescripto, el nomarca. La cuestión es que con las divisiones administrativas del país, los llamados nomos, nos encontramos con seguridad en tiempos de Djeser, y precisamente los nomarcas —en época de José son más bien jefes de ciudades y pueblos grandes (Cfr. *Onomasticon* de Amenemope, núm. 101; sobre este documento, ver más abajo)— se llevaban a las ciudades el producto de los aprovisionamientos de siete años de abundancia tan pronto como se acumulaban las reservas, de acuerdo con el texto de la Biblia. Este es el hecho más antiguo fechado (año 19 de Djeser) y mencionado por la administración local, aunque se trate de una mención *post factum.* Sin embargo, los títulos de los jefes de los nomos están testimoniados en los vasos de piedra del complejo de pirámides de Djeser, aunque sin fecha e incluso sin el nombre del rey.

El manual de la jerarquía

¿Cómo es esta todopoderosa administración? Para responder a esta pregunta, echemos un vistazo al correspondiente «manual». Así llamó Maspero a esta obra, publicada por él según la única copia del papiro Hood hace cien años. Inmediatamente después de esta edición fue descubierta una copia mucho más completa y con más contenido que ninguna de las conocidas hasta hoy: el papiro Golenishev III. Más de medio siglo después el texto de la obra fue publicado por Gardiner según 8 versiones (la novena, en el Museo Británico, no pudo leerla), con dedicatoria a V. S. Golenishev, que le había cedido el papiro para su publicación. La obra es una enciclopedia egipcia, o, según nuestros haremos, un diccionario, un *onomasticon*. Si esta enciclopedia no es la más antigua (se conocen fragmentos de enciclopedias del final de las dinastías XII-XIII), es, sin duda, la más completa, aunque no ha llegado hasta nosotros en su forma primigenia.

La enciclopedia —inusual en Egipto— tiene autor. Se trata del escriba de libros sagrados Amenemope. Ninguna de las listas es posterior a la XXI dinastía, y el momento de creación de las obras se relaciona con el final de la XX. Lo que Maspero denominaba manual de jerarquía se ha conservado en su totalidad tanto en el papiro Hood como en el Golenishev, y parcialmente en otras listas; tiene un valor excepcional a la vista de que es el único documento histórico de este género que ha llegado hasta nuestros días desde la época de los faraones. En la parte inicial (jerarquía superior) el manual encuentra una correspondencia en la lista de miembros que aclaman a Ramsés II en el año 3 (la lista está en el templo de Luxor, en la pared sur del patio anterior) tan

próxima a la lista que se puede tomar por un prototipo de la parte correspondiente del manual.

Esta proximidad es tan grande que permite corregir el gran error cometido en la interpretación del manual desde sus primeras ediciones: en oposición a la norma común de las enciclopedias (un término, una voz), el título del heredero al trono consta de cinco voces simples (núms. 72-76) y de esta manera deben examinarse como un solo título. Esto elimina la acusación dirigida al autor de la enciclopedia tanto por la repetición de algunos títulos y su inclusión en el compendio de los caducos, caídos ya en desuso (de hecho, unos y otros entran en el título de heredero), como porque los títulos no se sitúan de forma estricta por su rango, y las denominaciones del funcionariado resultan «superiores» al rango del heredero al trono (de hecho, ellos comienzan su titulación).

En el manual, que comprende las voces números 72-229 según la numeración de Gardiner, se presenta todo el espectro de miembros, títulos, denominación de profesiones, etc., desde el heredero al trono (antes van los miembros de la familia real, sin relación con la administración) hasta los trabajadores del campo, el jardinero, el agricultor, el horticultor y el que cuida las cuadras. Las denominaciones específicas del funcionariado se sitúan justo al principio del manual, hasta las de los sacerdotes, tras las que figuran las artesanales, militares y agricultores.

Es imposible no llegar a la conclusión de que esta gran división de títulos, nombres y profesiones conforma un todo, dentro del cual los funcionarios solo son una parte. Efectivamente, tras el manual de jerarquía comienza un apartado completamente nuevo, «La gente», y tras él otro, «El hombre». En el apartado «La gente» se incluyen tanto el

colectivo correspondiente (núm. 230), como la designación tradicional de los egipcios y los pueblos y países vecinos (núms. 231-294). En el apartado «El hombre» (núms. 295-311) siguen las denominaciones del hombre por sexo y edad, y todo concluye con los conceptos «esclavo» y «esclava», límite absoluto del género humano y un completo *non plus ultra*.

Pero si los apartados «La gente» y «El hombre» se separan de manera tan clara del cuerpo de la enciclopedia, ¿qué sucede con lo que Maspero llamaba «manual de la jerarquía»? ¿Qué es eso? Solo puede haber una respuesta: la «Casa real», organización secreta de la que están llenos los textos, pero siempre en contextos tan uniformes y por norma herméticos que se hace muy difícil imaginarla en sí misma: es tanto el palacio del rey como la economía real, más en el sentido de productos estrictamente limitados y rentas, y a veces incluso el «Estado».

Y he aquí lo fundamental: todo este apartado de la «Casa real» se contrapone a los apartados «La gente» y «El hombre», por lo que, en consecuencia, la «Casa real» no es gente. Así debe ser, por cuanto el rey, por definición, no es un hombre sino un dios; por ello evidentemente los contingentes de la Casa real, que configuran la expresión material de su fuerza divina, se representan en suma como el cuerpo del rey-dios, de manera similar a como los egipcios podían contemplar todo su panteón como una unidad, como el cuerpo de un dios, el Sol.

También es interesante la jerarquía: quienes sirven en la Casa real son más que gente, es decir, más que quienes no forman parte de esa Casa. Lo cual quiere decir que existía esta clase de personas. Más aún, cada componente de la Casa real, (cada voz, podríamos decir) es susceptible de ser

examinada fuera de contexto. Entonces se describe con las categorías del apartado «el hombre», que no tienen salida directa al apartado «Casa real». En tal caso es interesante y hasta importante la conclusión de que los conceptos «esclavo» y «esclava» no tienen ninguna relación con el apartado «Casa real», que en la Casa real no hay y no puede haber esclavos, y que quienes sirven en la Casa real son, en el plano social, iguales en tanto que no esclavos. Los conceptos «esclavo» y «esclava» aparecen en el apartado «El hombre» no solo porque tienen cabida entre las categorías que caracterizan el concepto del «hombre». Por cierto que, cualquiera que sea la concepción de «libre» y cualquiera que sea la forma en que se materialice, en la enciclopedia no se opone a la de «esclavo». Contrasta con el concepto de «hombre» (sea o no en la «Casa real») el de «no hombre», una categoría negativa por definición.

«Esclavo» y «esclava» entran en el apartado de «El hombre» como componentes de actividad económica de este, es decir, de la economía privada. Es interesante que en este apartado están incluidas también las profesiones relacionadas con la producción más característica de la economía privada. Se refiere a la fabricación de barcas/barcos, algo comprensible en un país donde el río y los canales constituyen las principales vías de comunicación, y si un hombre tenía al menos una barca de papiro era importante y, por añadidura, prácticamente invencible por los obstáculos (en particular, los animales carnívoros y venenosos de las aguas), y al contrario si carecía de ella.

Pero ¿era realmente la Casa del rey? En vista de que Amenemope no da los nombres de los apartados, el lector se ve obligado a orientarse solo, a partir de los conocimientos de la vida egipcia y del contexto. ¿Qué otra puede ser, aparte de la Casa real, la única institución opuesta a cualquier otra

casa particular o economía privada? En la Casa real hay funcionarios, soldados, sacerdotes, artesanos y trabajadores agrícolas. La presencia de sacerdotes puede llamar la atención a causa de las continuas prohibiciones de interferir en asuntos religiosos dictadas por la Casa real. Sea como fuere, los templos formaban parte, de manera precisa, de la Casa real. El testimonio lo da la estela de principios de la XII dinastía conservada en Turín (núm. 1612 del catálogo general).

Ante nosotros, pues, la particular descripción de la Casa real, en la que el grupo de los funcionarios ocupa aproximadamente una tercera parte. El peso del funcionariado, por supuesto, no guarda proporción con las otras cuatro categorías que componen la Casa real: los soldados, los sacerdotes, los artesanos y los «esclavos del rey», que se ocupan de las tareas agrícolas (no confundir con los «esclavos» a secas, de los que ya hemos hablado; las cuatro categorías están enumeradas en la inscripción de la tumba del escriba militar Tjaneni en tiempos de Thutmosis IV, que está representado precisamente por haberlas completado). Pero la enciclopedia no contempla entre sus fines el de establecer una escala entre ellas. Su finalidad es la de dar una terminología, una denominación de cargos. No puede proporcionarla al completo, pero debe recoger lo fundamental. Aparte de esto, es importante señalar que las supremas dignidades sacerdotales de los tres dioses más importantes del país, (Amón, Re y Ptah) figuran como una clase de cargos del funcionariado, lo que significa que seguramente eran considerados como tales.

El principio de Hecateo

Si establecemos que por funcionario solo se puede entender la gente que servía en la Casa real, y que junto a

otros cargos de la Casa conformaban, por así decirlo, las fuerzas del rey, (de ese «dios bello», segundo por su importancia en la creación del universo, es decir, el dios más joven, hijo del Sol, solo inferior al padre, creador del mundo) y que por consiguiente en este sentido resultaban un conjunto de fuerzas divinas, nos es imposible no recordar el principio de Hecateo, formulado por Herodoto (II, 143).

Hecateo de Mileto, uno de los primeros viajeros que describió Egipto, presumía ante los sacerdotes de la antigüedad y nobleza de su raza, que se remontaba, en pocas generaciones, hasta la divinidad; entonces le mostraron una inscripción de más de 300 generaciones de sacerdotes supremos de Ptah, que a tenor de 4 generaciones por siglo convertía a este tipo de sacerdotes en algo increíblemente antiguo, aparte de lo cual cada uno era llamado hijo del anterior y este género no se remontaba de manera precisa a ningún dios en concreto (los detalles, carentes de importancia para nosotros, están contenidos en el relato). Igualmente demostraron a Hecateo la evidencia de que ninguna estirpe humana puede remontarse hasta un dios, menos aún la de los griegos que no destacaba por su antigüedad.

No hay contradicción con el principio de Amenemope, es decir, con la divinidad de la Casa real *in corpore*, ya que cada voz del organigrama estaba compuesta por hombres, los cuales en la ideología egipcia estaban claramente contrapuestos al dios-rey en tanto que súbditos privados de cualquier posibilidad de aproximarse a él. Ambos motivos, de esta manera, no se contradicen entre sí. Solo es extraño que los sacerdotes, que demostraron a Hecateo la indiscutible existencia entre los egipcios de estudios sobre los límites exactos de lo divino/real y lo humano/súbdito, no se sirvieran en absoluto de un argumento irrefutable:

precisamente los supremos sacerdotes de Ptah se remontaban hasta la divinidad, Ptah. Ello es consecuencia de que la genealogía de estos sacerdotes —que se ha conservado en un fragmento de capilla en el Museo de Berlín y que así ha quedado claro que se componía no solo de sacerdotes sino también de visires y otros altos dignatarios—, incluía al visir Prahotep, en activo durante la época de Ramsés II. Este visir, según el testimonio de su descendiente, que vivió en tiempos de la XXVII dinastía, afirmaba (hacía una «declaración», textualmente «voto», algo parecido al *affidavit* jurídico) que era descendiente de Imhotep, coetáneo del rey Djeser. Imhotep era considerado hijo de Ptah cuando viajaron a Egipto Hecateo y Herodoto. Es verdad que la tradición especificaba los nombres de sus padres humanos: la madre Jerduanju (prescindimos de las variantes) y el padre Neferjenemu, quienes, al fin y al cabo, podían figurar en el monumento señalado por ambos viajeros griegos. Sin embargo, los sacerdotes no podían ignorar que a Imhotep se le considerara el hijo de Ptah. Y en la medida en que no presentaron ninguna objeción, todos ellos lo consideraban un hombre.

Los funcionarios-dioses

En rigor, los sacerdotes tenían razón, aunque esto fuese difícil de explicar a los extranjeros. Imhotep pertenecía a un tipo de dios especial, uno de aquellos en los que se transformaban los funcionarios egipcios después de su muerte. La cuestión es que en el antiguo Egipto, especialmente durante las dinastías más antiguas, los dueños de sepulturas eran, principalmente, funcionarios. Por otra parte, solo el dueño de una sepultura puede convertirse en taumaturgo, por cuanto para ello es indispensable la representación de un muerto, la detallada enumeración de

sus títulos y hasta sus datos biográficos. Los egipcios suponían que el muerto era capaz, gracias a la representación (con la vista, se entiende), de ver, en primer lugar, su tumba (propiamente, lugar de culto en cuyas paredes se distribuían imágenes y textos), de leer los textos inscritos en sus paredes y de igual manera de recordar quién era y qué cargo ostentaba. Tal dueño de este tipo de tumba se convierte en «iluminado» («ij» egipcio), o sea, vidente, juicioso, capaz de entrar en contacto con los hombres (normalmente por escrito, en la forma acostumbrada del funcionario). A causa de su elevada posición en la vida, que conserva en el otro mundo, el funcionario estaba en condiciones de ayudar a los hombres. Entre estos «iluminados» surgían algunos especialmente eficaces y ciertamente milagrosos en torno a los cuales se practicaba una auténtica adoración. Los egipcios los llamaban dioses, pero dioses especiales. Por lo visto también los dioses se dividían en clases. De la masa común se destacaba el «dios mayor» (literalmente, «grande»), creador del mundo/Egipto, el Sol, el padre, y el «dios bello», es decir, joven, el menor, el hijo y rey de Egipto/del mundo.

Los egipcios contaban a los taumaturgos de las sepulturas entre la clase de los «dioses vivos», es decir, activos, eficaces. Por supuesto, los admiradores de un taumaturgo podían omitir el epíteto «vivo» sin ofenderle en absoluto, como hacían, por ejemplo, los habitantes de Edfu cuando honraban al nomarca de esta región (II nomo del Alto Egipto) Izi, que vivió en los tiempos de las dinastías V-VI. Nos encontramos con «Dios Izi» e «Izi dios» en las inscripciones. Pero aproximadamente el mismo significado, «dios», tenía en este contexto el título de funcionario del taumaturgo. Así, al taumaturgo Hekayeb, que vivió durante la segunda mitad de la VI dinastía, le llamaban simplemente *orpais* (como

suena la transcripción griega del título), es decir, nomarca; lo mismo que «dios».

Dado que en vida todos los taumaturgos sin excepción eran funcionarios (lo que no les impedía tener obligaciones sacerdotales), se plantea la cuestión de si no estaría relacionada toda esta concepción de los taumaturgos con la concepción de la divinidad de la Casa real, a la que tras la muerte resultaban adscritos para siempre, o más bien, durante el tiempo que permaneciera la sepultura. Se plantea también otra cuestión, ¿no sería la propia aspiración de perpetuar sus obligaciones en la Casa real y en las tumbas, especialmente los funcionarios, (es decir, el culto a las sepulturas en su esencia) lo que se invocaba en ellas a través de este principio?

Los taumaturgos que disfrutaban de especial popularidad, como Imhotep, cuya gloria traspasó los siglos, podían llegar a ser proclamados hijos de la divinidad. Otros funcionarios se llamaban a sí mismos de esa manera, por lo menos cuando no se lo impedían. El nomarca del XV nomo del Alto Egipto, Neheri, por ejemplo, que vivió durante la X dinastía, y dos hijos suyos, se autodenominaron no solo hijos del dios local Thoth, sino hijos de su correlato femenino, las nueve divinidades, eligiendo dos de estas. Y eso que cada uno de ellos nombró allí mismo a su padre y madre reales. Por consiguiente, queda patente la divinidad del cargo.

Se sobreentiende que manifestaciones de este tipo podían formar parte de la tradición. Así, el nomarca del VIII nomo del Alto Egipto, Jui, que vivió a principios de la VI dinastía, fue ensalzado con la inclusión del término específico de consanguinidad en su titulación de simple funcionario cuando su hija se convirtió en reina regente con el joven rey Pepi II, elevando así su rango al de visir, cosa imprescindible

para definir las relaciones matrimoniales con el Sol, por cuanto el sol se une con ella entrando en el cuerpo de su marido. Con el nacimiento del dios-rey (*Onomasticon* de Amenemope, núm. 68), cuando el estatus de la reina regente se hace evidente resulta también evidente el hecho del matrimonio sagrado en el que han nacido, una especie de *ménage a trois*. Surge el término «padre de dios» para designar al hombre que no es efectivamente padre de dios, pero de cuyo cuerpo se sirve el Sol para concebir al rey de Egipto en el seno de su mujer. Salvo el caso de Jui, desde luego inhabitual por cuanto es el más antiguo en el uso del término específico de consanguinidad, esto se dio poco. Consideraron imprescindible darle también un título de divinidad a la madre, la regente Nebet. ¿Cómo hacerlo? Por diversos motivos, el correspondiente correlato «madre de dios» no se usaba en la práctica. Tan solo en la época de las dinastías XXII-XXIII se utilizó en dos ocasiones (estela de Harpson), como título de los fundadores de la XXII dinastía. En la VI dinastía actuaron de otra manera: tomaron los títulos del marido, el de *orpais* (título de gobernador del país, visir en el caso específico, o de la región, nomarca), el de *topaiis* (en la época de la VI dinastía, por norma, el título del jefe de la región o la ciudad; ambos títulos, sin embargo, pueden conllevar el acceso al título de funcionario de alta posición, como visir, por ejemplo), y el de visir, y formaron a partir de ellos un correlato femenino del tipo «generala», «ministra» y similares, uniéndolos a las representaciones del mundo de los dioses. Se crearon los siguientes títulos: «mujer-*orpais*, hija de Geb» (porque Geb era *orpais* en el mundo de los dioses), «mujer-*topaiis*, hija de Merhu» (porque este dios era, en el mundo de los dioses, análogo al nomarca que administra la grey del nomo), y «mujer-visir,

hija de Thoth» (porque Thoth era visir en el mundo de los dioses).

Sin embargo, en el siglo siguiente, cuando se elabora una opinión definitiva sobre la esposa de Amón, que recibió del marido-dios como garantía una especie de dote, el Alto Egipto, las que eran esposas de dios utilizaron el nombre de Nebet como título (por ejemplo, en la estatua de Anjnesneferibre, esposa de Amón, de la XXVI dinastía). Y los títulos del funcionariado concuerdan de forma sencilla con los dioses en el marco de las relaciones filiales con ellos.

A propósito del estatus del dios vivo, es decir del funcionario que después de la muerte se ha convertido en un santo taumaturgo, hay que señalar que el eventual suicidio no influía en aquel papel. Así, según Manetón, motivado por la llegada al poder de lisiados/leprosos (*lelobeménoi*, Manetón, cfr. 54), al final de la XVIII dinastía —se trata ciertamente de Ajenatón y sus secuaces, representados por el nuevo arte de Amarna como si todos ellos sufriesen graves dolencias físicas—, pone fin a sus días el consejero del último rey del feliz período de Amenofis (indudablemente, el tercero), que lleva el mismo nombre. Se trata, por supuesto, del célebre Amenofis Paapi (o sea, el hijo de Hapu), cuyo culto pervivió hasta los tiempos grecorromanos. Como sucediera con el culto a Imhotep, transformó el culto a la tumba, extendiéndolo a todo Egipto. En Tebas le fue erigido un templo por un decreto especial en nombre de Amenofis III, pero fue inmortalizado de manera efectiva mucho más tarde. La fecha del decreto (año 31) muestra que el rey le levantaba un templo —gracia absolutamente extraordinaria— en vida, ya que Amenofis murió en el año 34.

La instrucción

El único error importante cometido por el autor de la novela histórica al final del *Génesis* es la formación de José, o, más exactamente, la ausencia de tal. Ningún éxito en la interpretación de los sueños hubiera podido reemplazarle. El funcionario debía leer y escribir correctamente, hacer cuentas, desenvolverse en operaciones matemáticas, calcular superficies y volúmenes, y tener conocimientos precisos de ingeniería. Debía ser capaz de llevar a cabo cualquier encargo y hacerlo bien; de lo contrario las consecuencias podían ser serias y, en ocasiones, muy graves.

La orientación especial a la didáctica que hizo célebre la carrera de funcionario, consolidada precisamente durante la XIX dinastía, marca en la práctica la igualdad entre la instrucción y el funcionariado. Es conveniente recibir instrucción, y la carrera de funcionario es desahogada. La realidad es que la formación también era necesaria en otras esferas. Basta citar a los escribas-artesanos (los cuales referían en la piedra los contornos de las inscripciones para los escultores y decoradores de jeroglíficos) y a los sacerdotes, concretamente a los ritualistas, con cuya profesión estaba relacionada la de copista de libros sagrados.

En el ambiente de los funcionarios, el niño (¿niño/niña?) podía recibir la educación inicial en la casa, si bien prácticamente no existen testimonios de educación en el hogar. Solo puedo remitirme a la estela de la XII dinastía en Viena (núm. 71), donde, junto a la familia real está inmortalizado el «servidor doméstico, maestro de escritura». No se puede, claro está, ignorar la posibilidad de la ayuda familiar, sobre todo entre familias militares. Sin embargo, tampoco hay testimonios suficientemente precisos.

Al menos desde la IV dinastía es segura la posibilidad de instrucción en la «Casa de los descendientes de la realeza»

de la corte. Como se ve, se trata de una escuela de palacio (solo para niños, por supuesto), en la que los hijos de los funcionarios de elevada posición podían educarse junto a los hijos de los reyes. En la escuela de la corte, sobre la que los testimonios se extienden hasta la X dinastía incluida, los colegiales aprendían a escribir, «cantaban» a coro las Sagradas Escrituras y, aparte, aprendían a nadar, algo de vital importancia en un país eminentemente fluvial, cubierto además por una red de canales.

Está claro que el estudio en la escuela de la corte no solo garantizaba un determinado nivel de formación y el mayor éxito en el comienzo de la carrera individual, sino que podía decidir el destino o influir en él de una manera u otra. Se sabe que los reyes visitaban esta Casa y podían fijarse en los alumnos. En una ocasión el resultado fue la boda con la hija del rey (IV dinastía), y es poco probable que no influyese la trayectoria vital del bienafortunado: estaba a continuación de uno de los dos sumos sacerdotes de Ptah, dios de las artes y principal dios de la capital.

La educación junto al heredero, que debía llegar a rey, podía abrirles a los compañeros de estudios increíbles posibilidades e incluso salvarles la vida. El rey Ajtoi aconseja a su hijo no matar a aquellos con quienes había «cantado las Escrituras». Por consiguiente, desde la escuela se daba una hermandad natural para toda la vida.

Así es que en la escuela de Palacio estudiaban los futuros reyes de Egipto, y en ella no solamente se enseñaba escritura, cálculo y natación, sino que inculcaban el gusto por la literatura, la elocuencia, el brillo y la riqueza del estilo literario. Lo atestigua la historia del elocuente habitante de un oasis, cuya acción sitúa el autor en época de la IX dinastía. El rey Ajtoi Nubkar se apasiona con el estilo

literario de tipo conceptuoso con su (por así decir), ministro Rensi a quien pertenece el honor de haber descubierto el extraordinario talento literario del habitante del oasis. Evidentemente, el ministro aparta de sus obligaciones a este hombre de talento, obligándole a pronunciar todas las quejas nuevas hasta llegar a nueve. En aquel punto nace una obra literaria cerrada en sí misma: un ciclo.

Hablando de la escuela palaciega no podemos ignorar la cuestión sobre la educación del pequeño rey, como, por ejemplo, Pepi II, que debió acceder al trono a los seis años de edad. Dos o tres después (el sistema de datación en vigor en la época de las dinastías IV-VIII se distingue por una conocida ambigüedad; para evitar esta ambigüedad fueron necesarios un manual de cronología de distintos reinados, como las crónicas del tipo de la piedra de Palermo), siendo un niño de ocho o nueve años, era capaz de escribir, o al menos de dictar una excelente carta al nomarca del I nomo del Alto Egipto, Jufher (Herjuf). Es poco probable pensar que alguien redactase y rehiciese el texto de la carta del rey a pesar de la corta edad de este.

Está clarísimo que la escuela de la corte no podía satisfacer todas las necesidades del país en materia de personas instruidas. Debían existir oportunidades incluso para las provincias. No obstante, si son fiables las escuelas provinciales, llama la atención la siguiente circunstancia: de una u otra forma, en todo el país se observaba el uso de un estándar común de escritura más o menos único. Y así sucedió durante un milenio, hasta la revolución de Ramsés XI en el año 19, cuando comenzó un desarrollo independiente del Alto y Bajo Egipto, que duró cerca de quinientos años. Al final de este período el Alto Egipto ya se consideraba formalmente como dote de la esposa de Amón,

«adoratriz de dios» en Tebas —título sacerdotal que se otorgaba en este tiempo a las hijas de los reyes libios, etíopes y saítas—. La conquista persa que puso fin a la institución de la «dote de Amón» reunificó tanto el país como la escritura. La llamada «demótica» se convirtió en la única forma de escritura, variante de origen septentrional de la escritura comercial, que se impone a la grafía meridional, conocida como «hierática anómala».

Según Manetón, la revolución del final de la VIII dinastía puso fin a la monarquía de procedencia neolítica, que eran tan antigua «como la creación del mundo». Se trataba en realidad de una megadinastía, aunque Manetón incluye ocho dinastías desde Menes. Sin embargo, los cambios de una dinastía a otra eran tan naturales que surge la cuestión de la conservación del poder en manos de un único tipo de reyes. Además, no hay razón alguna para considerar a Menes como fundador de la línea real; es posible que sus primeras raíces se remonten a las fases iniciales del neolítico o incluso al neolítico mismo.

Si esta revolución no destruyó al viejo funcionariado, sí le hizo, en cualquier caso, un gran daño. Los miembros del viejo funcionariado que pervivieron se consideraban a sí mismos como una élite y a los nuevos funcionarios como la «orina».

Esta comparación es históricamente muy importante, pues demuestra que la revolución que derrocó a la VIII dinastía fue la primera en la historia de Egipto (para nosotros la primera postneolítica, mientras que para los egipcios es la primera después de la creación del mundo por el Sol) que mina la fe en la perfección del universo y en el Sol todopoderoso. Los orines sobre los que escriben los funcionarios de las dinastías IX-X son, evidentemente,

procedentes del Sol, porque todas las criaturas racionales proceden de efluvios líquidos del cuerpo del dios-sol: del esperma, los dioses, incluidos la tierra y el cielo; de las lágrimas, la gente, y de dos gotas de sangre de un corte, el Gusto y la Percepción. De la orina, pues, salió una gente de segunda categoría, ¿o acaso ni siquiera gente? ¡Todo tipo de escoria!

Superada la crisis, que había durado varios siglos, los primeros reyes de la XII dinastía, restauradores del antiguo régimen, se vieron obligados a tomar medidas para el restablecimiento del antiguo funcionariado. Es precisamente entonces cuando oímos hablar por primera vez de la escuela especial de funcionarios, nada primaria por cierto.

Seguramente ya no es la escuela de la corte donde estudian sobre todo los príncipes, sino una escuela para los hijos de los funcionarios. Y sus alumnos no son, en absoluto, niños pequeños que empiecen desde los rudimentos, sino adolescentes capaces de enjuiciar asuntos a los que se orienta una amplia instrucción (siempre que no exceda, claro, las facultades de los jóvenes). Esta escuela se encuentra en la capital, en esa época ya concretamente en la ciudad de Iti (abreviatura de Ititaui, «Que domina Ambos Mundos» —es decir, Egipto—, abreviatura a su vez de «Amenemhet-Ititaui», o sea, «Amenemhet, el que domina Ambos Mundos»). Se trata de una residencia fortificada en la contemporánea Lisht, denominación egipcia de Roma durante el Imperio Romano.

Es significativo el hecho de que a partir de esta época ya no se oiga hablar de las escuelas de palacio. Si títulos como «educador real» y «alumno real» se entendían efectivamente al pie de la letra, esto quiere decir que la

escuela de la corte debía existir a la par que la no palaciega de la capital.

Fuera como fuese, precisamente a principios de la XII dinastía surge una necesidad con la que la monarquía neolítica (o primera desde la creación del mundo —se la puede llamar como se quiera—) no contaba en absoluto: la necesidad del funcionariado y, por ende, la carencia de todo lo relacionado con él. Por cuanto es imposible conseguir un funcionario sin facilitarle la formación, la publicística de este momento aclara lo principal de la educación, sus lados más atractivos y el porvenir que se abre ante una persona joven.

Ya se intentó hacer algo en esta línea durante las dinastías IX-X (libro de *Kemit*), pero solo un tal Jety consiguió darle la forma definitiva de una doctrina detallada, de una ideología. Si se trata del mismo Jety recordado en el célebre pasaje literario del papiro Chester-Beatty IV, autor de otra gran obra didáctica de la época, *La Instrucción del rey Amenemhet I*, escrita —como se deduce del papiro Chester-Beatty— ya en vida del hijo del rey, Sesostris, es lógico suponer que el encargo de escribir la instrucción real estuviera fundado en sus logros literarios en el pasado. En este caso las obras didácticas que ensalzaban al funcionariado y la instrucción debieron ser creadas aún en vida de Amenemhet I. La misma inclusión de este nombre en el pasaje literario del papiro Chester-Beatty y en el no menos prestigioso monumento de los escritores y poetas de Egipto (XIX dinastía), el llamado monumento de Daressy en honor a su descubridor, presupone que el bagaje del autor es más significativo que la tenue participación en la redacción de *La Instrucción* en nombre del rey (así es, en rasgos generales, en Posener).

Jety subraya en su Instrucción el carácter abierto de la escuela de la capital tanto para los forasteros como para los hijos de las clases sociales ajenas al funcionariado. Su título, señalado en *La Instrucción*, tiene como fin subrayar este hecho. Desgraciadamente, la Instrucción solo nos ha llegado a través de las copias de las dinastía XIX-XX, cuando este título ya adolecía de una comprensión difícil. En el arquetipo hay, por lo visto, un título militar (tan adecuado al escritor según la conocida expresión de Don Quijote sobre el hecho de que jamás pica alguna embotó una pluma) que en la época de las dinastías XIX-XX podía ser interpretado como demostración de la procedencia del autor de la parte más oriental de Egipto.

Está claro que no es nuestra meta ni nuestro deseo descubrir aquí el complejo sistema educativo en el antiguo Egipto, que, evidentemente, sufrió grandes cambios en el transcurso de los milenios (todo esto está mejor desarrollado en el libro de Brunner 1953). Mencionaremos, sin embargo, que durante la XIX dinastía se observa un creciente interés por la didáctica profesional y del funcionariado. No solamente la antigua instrucción de Jety se lee y copia de nuevo, sino que se crean obras originales que se incluyen por lo común en esa abigarrada mezcla tan característica del período de las dinastías XIX-XX. El motivo de este interés es claro: el contraste más frecuente en este sistema de contrastes didácticos es la oposición de la carrera de funcionario con la militar, tan comprensiblemente atractiva en un período de incesantes campañas victoriosas, peligrosas y complicadas, pero que prometían pingües beneficios.

De cualquier forma, la revolución del año 19 de Ramsés XI pone fin a la orientación profesional en la didáctica. Y no

solo a ella, aunque esto merecería una atención especial, ya que hasta hoy día la revolución no ha sido reconocida como tal.

De la época de las dinastías XIX-XX se conocen las escuelas del templo (por ejemplo, en el templo de la Soberana del Cielo, en Karnak) y las escuelas de escribas-artesanos, que pintaban las tumbas de los reyes, y los trabajos de cuyos alumnos conocemos en buen número.

La crisis del funcionariado

En este breve trabajo ni siquiera podemos esbozar una historia del funcionariado, porque ello nos obligaría a alejarnos del marco que nos hemos fijado. Pero debemos detenernos indudablemente en el período de la crisis. Y aquí no vamos a tratar sobre la revolución durante la VIII dinastía, ni sobre el período de la soberanía extranjera en época de las dinastías XV a XVII, ni sobre los tiempos de la revolución única desde arriba que conoció Egipto (Perepelkin la llama «golpe de estado») en época de Ajenatón, que se dejó sentir en todos los aspectos de la vida egipcia hasta sus cimientos.

La recuperación ante cualquier estrago causado por estas conmociones era comparativamente rápida. De cualquier modo, ni siquiera se plantea la sustitución del funcionariado en estos períodos. Asunto diferente es la revolución del año 19 de Ramsés XI, que condujo a la instauración de un Estado de nuevo tipo que Egipto no había conocido hasta entonces. Se trata del Estado de un dios, en este caso Amón, totalmente equiparable a la teocracia fundada por los antiguos hebreos. Ramsés XI no fue derrocado y hasta su muerte se le pudo mencionar en fechas del Alto Egipto, que hacía tiempo que había escapado a su control (no han llegado hasta nosotros fechas del Bajo Egipto de este momento). A esto se añade que era tan respetado que un

siglo después la gente se preciaba de su parentesco con él. Sin embargo, en lo político e ideológico la monarquía se derrumbó estrepitosamente en el año 19, cuando el nuevo régimen se convirtió en una realidad tan palpable que había razones para romper abiertamente con esta monarquía y proclamar una nueva. Esto se hizo con la creación, a través de un nuevo sistema cronológico, de una era que partía del año de la revolución, la era «del renacimiento», aludiendo al renacimiento del reino original de Amón, creado desde el principio del mundo. En el Alto Egipto este sistema, o bien se confrontaba con los años de Ramsés XI, o bien se aprovechaba por sí mismo. De cualquier manera, en torno al año 5 de esta era el régimen estaba sólidamente establecido: el país se dividía en dos partes y en ambas, aunque en desigual grado, Amón era reconocido como rey. De hecho, el gobernador del Alto Egipto, que gozaba de todos los derechos civiles, se consideraba solamente el sumo sacerdote del rey-dios e incluso, dispuesto a usurpar el título real, escribía en su orla este título sacerdotal.

Ignoramos cuál fue el comportamiento del soberano del Bajo Egipto, Smendes, durante este tiempo, es decir, hasta la muerte de Ramsés XI. Solo se sabe que por lo menos en el año 5, tenía ya su residencia en Tanis, y que Tanis y su fundación —evidentemente como capital— se asociaban por los hebreos con la fundación de Hebrón (*Números*, 13, 22). Otro estado teocrático, pues. La era del «renacimiento» coincide con la era de Tanis. En este sentido, Hebrón es fundada en el año 12 de Ramsés XI. Más aún: Smendes y su esposa Taamón se llamaban en aquellos tiempos «creadores de la tierra [es decir, del mundo], a quienes Amón dio el norte de sus tierras [es decir, Egipto]» (papiro Golenishev II, 2, 35). Se supone que Smendes asumió su título real solo tras la defunción de Ramsés XI, aunque no nos consta la certeza

de este dato. En cualquier caso no incluía su título sacerdotal en el real, aunque ya gozase de él antes de alcanzar la dignidad de rey. Entre sus sucesores, tan solo Psusennes I lo hizo, y de manera irregular.

Del mismo modo, tampoco en el sur faltaron pretensiones al título real. Ya Herihor es culpable de esto, e inmediatamente después Pinedjem I, que al fin y al cabo tomaron directamente el título de reyes. Su descendencia no mantuvo la costumbre, aunque su hijo Menjeperre de vez en cuando pretendía la orla real, pero sin títulos reales. Como los sucesores de Smendes gozaban todos de título real, y los de Herihor solo del sacerdotal, se llega a la conclusión de que el reino del sur reconocía la supremacía de los reyes del norte, sobre todo porque —por lo visto, y también a raíz de la muerte de Ramsés XI—, la era del «renacimiento» fue abandonada y todo Egipto comenzó a contabilizar de nuevo los años según los gobiernos de los distintos reyes, ahora ya de Tanis, de la XXI dinastía. Pero esto se puede interpretar de otra forma, precisamente en el sentido de que la idea del Estado divino fue llevada a cabo de manera más consecuente en el sur que en el norte, donde no resistieron el principio del pontificado y llegaron a la monarquía tradicional para Egipto con la datación acostumbrada, según los años de reinado. En el sur, con Tebas como centro milenario de culto a Amón, la idea del estado de Amón resultó más fuerte. La datación según los reyes del norte puede ser una simple emulación.

De cualquier forma la revolución del año 19 condujo a que el rey, aunque no fuera destronado y conservase todos sus títulos divinos y reales, fuese reconocido oficialmente, no como un dios sino tan solo como un hombre distinguido, eso sí, con la más alta dignidad del Estado.

En el célebre *Relato de Uenamón sobre su viaje a Biblos* esto está expresado, como se suele decir, con todas las letras (papiro Golenishev II, 2, 53). En general, el *Relato*, cualesquiera que fuesen sus fines más inmediatos, es un inequívoco manifiesto de la nueva ideología. Es de resaltar que Uenamón sirve a un dios y no a un hombre, que el rey de Biblos, Tjeker-baal, está obligado a hacer todo lo que exija Uenamón porque es el enviado, no de un hombre, sino de un dios, de Amón o, más concretamente, el hombre enviado de Amón que acompaña al verdadero embajador, un dios, precisamente en la figurilla de Amón y su hipóstasis «Los caminos de Amón». En tales circunstancias este enviado, como era de esperar, no se convierte en funcionario, ya que en tal caso habría sido el representante del débil rey-hombre, y en cambio lleva el título de servidor de templo, algo similar al portero de templo en Karnak. Ya el solo título evidencia que en Egipto hubo una revolución y que el país de ayer y el país de hoy son totalmente incompatibles. Sucede algo inaudito. Entre los personajes diplomáticos aparece el de portero de templo. Es algo sin parangón en los textos egipcios. Hasta la revolución del año 19 esto era algo impensable. Tjeker-baal dice que los antiguos reyes de Egipto mandaban decirle a sus predecesores en el trono de Biblos que necesitaban madera y se la mandaban, y además por dinero, y no poco, por cierto. Apenas pueden quedar dudas sobre el hecho de que enviaban como representantes a funcionarios, jefes militares y servidores de templo, pero no a porteros del mismo, por supuesto.

Poco después del viaje de Uenamón la situación en Egipto se normalizó de nuevo y la monarquía se consolidó formalmente al menos en el norte del país; es por lo tanto perfectamente posible que ya en la dinastía XXI o, lo que es

lo mismo, tras la muerte de Ramsés XI, un hecho de este tipo hubiera sido inconcebible. En seguida se ve que la idea del gobierno divino desarrollada por Uenamón en el *Relato* es bastante consecuente: en un estado humano y no divino como el egipcio, el rey gobernaba a través de sus servidores y funcionarios, mientras que en el divino su sitio debía estar ocupado por servidores del dios. Tal es, precisamente, Uenamón. Canaliza su efectividad a través del edicto personal de Amón (emanado, evidentemente, de un oráculo), de una carta al sumo sacerdote de aquel dios, que confirmaba el decreto.

La situación descrita en el *Relato* es aún más interesante: la embajada de Uenamón, que es como decir la embajada divina, solamente tuvo lugar porque la anterior, enviada con el mismo fin (conseguir madera para la sagrada embarcación de Amón) pero en nombre del rey —cuando aún existía la monarquía—, fracasó porque era humana, como entiende perfectamente Uenamón, enviada por un rey-hombre a quien nadie tiene la obligación de tener en cuenta, sobre todo si no puede pagar lo que se le exige. Uenamón llama al rey por su nombre —abreviado incluso: Jamois—, al tiempo que el nombre aparece en el relato sin la orla real; no hay en ello, sin embargo, desprecio hacia el rey. Desde tiempos de Ajenatón (y puede que incluso antes) a los reyes se les llamaba con formas abreviadas, no incluyéndose sus nombres en las orlas: Uaenre (Ajenatón), Mehi (Horemheb), Sesu (Ramsés II), Mesu (Amenmes), Sesu y Heqayunu (Ramsés III), Heqamat (Ramsés IV), Jamois (Ramsés XI). En realidad, el hecho de que los señores del norte y el sur —Smendes y Herihor— aparezcan en el *Relato* por su nombre (sin cartucho) indica que su situación es la de reyes soberanos. Por lo visto, en todo el país tan solo una persona tenía un nombre determinado que no precisaba ninguna

matización, tal como título, patronímico o lugar de origen o residencia.

Los embajadores de Jamois enviados a Biblos fueron atrapados por Tjeker-baal y pasaron 17 años en prisión. Allí murieron, y quisieron enseñarle a Uenamón sus tumbas. Precisamente, el antagonismo entre los embajadores de Jamois y lo divino demuestra el carácter único del fin de la embajada, aunque la finalidad especial de la primera no se menciona. La madera, y además madera para la sagrada embarcación de Amón, no era la preocupación de cualquiera, sino la preocupación propia de los reyes. Véase, por ejemplo, la representación de esta barca en el papiro de Brooklyn núm. 47,218, 3 del año 14 de Psammético I; en la embarcación figuran los nombres de un predecesor de Psammético, el faraón etíope Taharqa.

La situación se perfila así: mientras estaban vivos los enviados de la primera embajada era imposible mandar una segunda. La segunda fue enviada en cuanto se tuvo noticia de su muerte. Por tanto, el período de 17 años durante los cuales los primeros embajadores se consumieron en Biblos permite fijar la fecha de su viaje hacia el año 7 o incluso en el 6 de Ramsés XI. De esta manera, este hecho debe incluirse en una cadena de acontecimientos que tuvieron lugar en Egipto antes de la era del «renacimiento»: la supresión del supremo sacerdote de Amón, Amenhotep, la invasión del virrey de Kush, Panehesi, y la proclamación de la era del «renacimiento» en el año 19. En el norte, por lo visto, también surge Smendes con su capital Tanis desde el 19: los primeros recuerdos son del año 14. La insolente actitud de Tjeker-baal en relación con la embajada testimonia no solo la debilidad de Egipto, sino muchas más cosas. El rey no podía proveer de madera la barca de Amón y, en consecuencia, está más que claro que no era útil a Amón,

quien, a través del oráculo, era capaz de preocuparse por la vida y los bienes de prácticamente todo el mundo, incluida la gente de la más humilde posición, decidiendo incluso sobre sus asuntos más nimios.

El rey no podía pero Uenamón, el enviado de Amón, lo hizo. Por supuesto, pagó la madera, pero solo la consiguió gracias a la constante mención al rey de Biblos de su carácter de embajador divino y al hecho de que fracasó con la primera embajada porque venía en nombre del rey, que no es más que un hombre: una confesión única en toda la literatura o, más exactamente, en toda la escritura del antiguo Egipto, Posible, únicamente, como resultado de una revolución.

La embajada de Amón es única, seguramente porque desde la muerte de Ramsés XI la monarquía se instituyó (en cualquier caso en el norte), englobando, bien que mal, el reino de Amón, que era independiente y que, hasta entonces, había disfrutado de una notable autonomía. Sin embargo, el prestigio del funcionariado teocrático resultó fuertemente perjudicado por el Estado teocrático, llevando al primer plano el sacerdocio, esa indiscutible aristocracia de las diez últimas dinastías egipcias. El sacerdocio subraya por todos los medios la antigüedad de las líneas individuales de consanguinidad, que de generación en generación transmiten la dignidad de sacerdote. La natural aspiración del funcionariado en todas las épocas a los rentables puestos ocupados por los sacerdotes se modifica: los funcionarios de nacimiento se consideran ante todo sacerdotes de nacimiento. Así, en la ya recordada genealogía de los sacerdotes supremos de Ptah en la que los funcionarios ocupaban una elevada posición, el representante de cada generación comienza la enumeración de sus títulos con el apelativo sacerdotal de «padre de dios». Es evidente que

cada uno podía decir de sí mismo que era «padre de tal dios» cuando en efecto se trataba del visir, cabeza de la administración egipcia, del nomarca de Menfis, o de cualquier otro funcionario relevante. Así es como el «padre del dios Anjsheshonk», autor de las conocidas enseñanzas —de acuerdo con el preámbulo relativo a sus máximas recogido en su conjura contra el faraón—, no tenía la obligación de ser solo sacerdote; es más probable que fuera un funcionario quien tomara parte en la conspiración contra el rey.

La categoría del funcionariado

El autor de la historia de José subraya con toda intención el bajo nivel desde el que empieza, para que el lector, al ver la altura que alcanza, pueda valorar todo el camino recorrido como algo totalmente excepcional. Por otra parte, desde el punto de vista egipcio no había en esto absolutamente nada extraordinario. Además, a los egipcios les gustaba, de forma precisa, encontrar talento (y José aparece, indudablemente, como alguien de talento) en los lugares más insospechados. Así, Ptahhotep, autor de una conocida obra didáctica y visir en la segunda mitad de la V dinastía, dice que una palabra aguda es más valiosa que una esmeralda y que se encuentra como una aguja en un pajar. En la misma idea está la obra *De las palabras del elocuente habitante del oasis*, que ya hemos recordado: un hombre sin cultura, que pasa prácticamente todo el día en el desierto, alejado de la gente, y que procede de la misma región cuyos habitantes, según Herodoto, preguntaron al oráculo si debían considerarse egipcios, resulta agraciado con un don de la elocuencia tal, que provoca un enorme regocijo en personas muy cultas —el rey de Egipto (que hasta la revolución del año 19 de Ramsés XI se considera un dios y no un hombre) y su

ministro—, que mandan anotar las elocuentes palabras y que se conserven para la posteridad. Encontramos esa misma relación hacia el talento en las leyendas sobre el faraón Amasis. Su excepcional talento como gobernante resalta más todavía por su bajo origen, su inclinación a la bebida e incluso su falta de respeto por la propiedad ajena.

De manera que el origen no era obstáculo para la carrera de funcionario, al menos en teoría. En la práctica vemos cómo los no funcionarios podían enviar a sus hijos a la escuela de escribas donde estudiaban los hijos de los funcionarios, lo cual de ninguna manera se consideraba insólito.

El rey de Egipto era el dueño de su casa y por ello cualquier cargo de la Casa real, empezando por el heredero al trono hasta llegar al cuidador de las cuadras (núms. 72-76 y 229 del *Onomasticon* de Amenemope), podía ser reemplazado como le pareciera. En efecto, durante todos los períodos de la historia egipcia, salvo en los más antiguos, el más extendido deseo de felicidad era: «Que deje sus cargos a sus hijos», en todas las variantes posibles. En ello no hay, por supuesto, contradicción alguna. La herencia es la secuencia normal, pero es perfectamente posible su derogación. Como en el caso de alguien que, detentando un cargo, muriese sin herederos, cometiese un crimen, disgustase a otro, cayese en desgracia ante el rey, y similares.

Como se percibe, todo el mundo procuraba no quebrantar el orden normal. Sin embargo, es verdad que a comienzos de la XII dinastía, tal vez antes, y hasta el final de la XX dinastía, en Egipto funcionaba el sistema de «censos» o de la «determinación de las vacantes», que permitían determinar las insuficiencias o incongruencias del abastecimiento de

cuadros en todos los niveles y puntos de una institución única como era la Casa real, y llevar a cabo la reestructuración de una joven generación del sexo masculino con otra según unas categorías precisas de edad, enumeradas en el apartado «el hombre» del *Onomasticon* de Amenemope.

El apartado «El hombre» está unido al de «La Casa del rey» precisamente porque las categorías de edad, y por encima de estas las categorías negativas en cuanto a capacidad laboral del hombre ciego, sordo —que no están en el *Onomasticon*—, son citadas en las reseñas junto a aquellas de tipo socio-profesional, que son cinco: soldados, sacerdotes, artesanos, esclavos del rey (todas estas enumeradas por el escriba militar Tjaneni, de la XVIII dinastía) y funcionarios. Estos censos podían tener un carácter local o comprender todo Egipto; podían tener como finalidad solo el reclutamiento de cuadros, es decir, con carácter de control, o estar relacionados con la movilización de contingentes de militares o trabajadores destinados a los llamados «trabajos reales».

Los funcionarios no entraban en este sistema de una forma tan «lineal», claro está, como los esclavos del rey, que constituían la población básica del antiguo Egipto, o como los militares, constituidos por toda la juventud en edad militar que se había podido reclutar sin desabastecer a las otras cuatro categorías, sobre todo a la de los esclavos del rey. No en vano el escriba militar Tjaneni —el cual describe un censo panegipcio— recuerda y menciona solo cuatro clases, ignorando por completo a la quinta, el funcionariado. Tampoco es gratuito que casi todos los testimonios sobre los censos con mayor o menor carácter informativo procedan de la bélica época de las XVIII-XIX dinastías y estén relacionados

con el equipamiento de tropas. En los testimonios que han llegado hasta nosotros, los censos de revisión solamente se mencionan una vez (carta-modelo para copia de los alumnos, papiro Anastasi IV, 4, 8-9; se conocen otras listas), y se trata de una revisión estrictamente local. Los censos de movilización, que pueden afectar de una u otra forma al funcionariado y relacionados con problemas más o menos inmediatos en el tiempo, aquí no tienen lugar. El funcionario está excluido, *de facto*, de los censos.

Se ve en la esencia de la didáctica profesional: recibir una formación es interpretado por Jety y sus epígonos tardíos (XIX dinastía) como una total exención del servicio militar y del pago de trabajadores agrícolas y artesanos. La cuestión se plantea con la máxima claridad: se pertenece a la quinta categoría, o a una de las otras cuatro. Es interesante que entre las cuatro indeseables la didáctica profesional incluya a los sacerdotes basándose, ante todo, en su estrecha relación con la producción de trigo en el país.

La singular situación del funcionariado en el sistema de censos se explicaba, por supuesto, tanto por su preparación profesional, que en alguna medida comparten con sacerdotes y artesanos especializados en la perpetuación de inscripciones, como por el carácter elitista de los cargos de los funcionarios y su escasez en comparación con otros puestos de otras categorías.

El censo con carácter de control apenas garantizaba que se completasen los puestos correspondientes. Los destinos y traslados, si eran imprescindibles, podían tener lugar durante el censo, pero en los documentos se habla constantemente de los destinos de los funcionarios sin relación alguna con los censos. Así sucede con la estructuración de los jóvenes por parte del funcionariado, al

menos tal como está descrita en la Instrucción de Khety. Las carreras de los funcionarios se describen sin mencionar los censos. La herencia de puestos no figura prácticamente en este sistema, aunque no se le oponga por principio y pueda estar de acuerdo con él.

En el transcurso de un milenio la transmisión de puestos de funcionario de padre a hijo, o incluso de pariente a pariente (se daban casos así), permanecía estable porque era un medio de preservar la vejez del funcionario. Esta institución se llamaba así en el derecho egipcio: «el báculo de la vejez». Este tipo de sucesión se practicaba más en unos períodos que en otros. Ello puede explicarse tanto por la determinada originalidad de una u otra época, como por el surtido de fuentes de que disponemos de cada una de ellas.

Por supuesto, el caso clásico de transmisión de los puestos de funcionario de padres a hijos lo constituyen los supremos sacerdotes de Ptah, que tanta impresión causaron a Hecateo de Mileto y a Herodoto. Su origen se remontaba en línea directa desde Imhotep, contemporáneo de Djeser, hasta Psenptah, muerto (¿asesinado?) el día de la llegada de las tropas de Augusto a Alejandría, después de lo cual se desarrolla la línea lateral y parece que no por mucho tiempo.

Esta casta, por lo tanto, es prácticamente coetánea de todas las monarquías de los faraones y se acaba a la vez que ellas, por cuanto los Ptolomeos, a los que sobrevivió, eran de todos modos faraones con mayor derecho que los paganos emperadores romanos. Según Hecateo y Herodoto, se trataba de una línea directa de padres a hijos de más de trescientas generaciones, y todos eran sumos sacerdotes de Ptah. Resultaba un contraste interesante: los faraones no podían presumir de una herencia tan regular y estable. Las suyas también se cuantifican en más de trescientas, pero de

linajes distintos, y tal vez solo en casos aislados tuvieran lazos de consanguinidad. Además, algunas generaciones gobernaban al mismo tiempo, y no cabe discusión alguna sobre el estricto carácter lineal que debe observarse dentro de una dinastía. La genealogía de los sacerdotes de Ptah resulta más fiable que la cronología de los faraones. Pero lo cierto es que los sacerdotes de Ptah son precisamente sacerdotes, y el presente estudio debe girar en torno a los funcionarios. Recordemos, sin embargo, que, según el Manual de la jerarquía, los sumos sacerdotes de las más altas divinidades egipcias se incluyen en el apartado del funcionariado en la descripción titular de la Casa real.

El descubrimiento y publicación por parte de Borchardt de la famosa genealogía de Berlín confirmó la exactitud de la descripción de Hecateo y Herodoto. La genealogía supone, efectivamente, una enumeración de los representantes de la casta de sumos sacerdotes de Ptah, cada uno de los cuales es hijo del anterior. Cada uno comenzaba sus títulos con el apelativo sacerdotal de «padre del dios», que, como ya hemos visto, era el término de consanguinidad en la esfera del matrimonio sagrado a través del cual el Sol engendraba a los faraones. Como ya mencionamos, en el matrimonio sagrado este término designaba al consorte de la madre del futuro rey, a la que el Sol fecundaba a través de su cuerpo. Si era rey el padre del rey siguiente y alguien necesitaba nombrarlo, entonces se decía «el rey tal» y se evitaba el término «padre del dios».

En cambio, para el padre de un rey cuando él mismo no lo era, este término expresaba el más alto rango al que podía aspirar un hombre, es decir, un súbdito del rey. Así es como el término «padre del dios» se convirtió en título específico de fundador de una dinastía real y padre de dioses. Este título dejaba bien claro que el padre de dios, es decir del rey,

no era un rey en sí mismo, sino un hombre. Pero precisamente así, «hombre, hijo de hombre» es como los egipcios traducían a Hecateo las explicaciones de las inscripciones que coinciden con las de la pared de la capilla y que dicen: «padre del dios [+ el nombre del cargo] tal, hijo del padre del dios [+ el nombre del cargo] tal, hijo», y así decenas de veces. Esto lo sabemos a través de la comunicación de Herodoto, que transmite la correspondiente a la palabra egipcia *piromi*, «hombre» (en su forma helenizada *pìromis*, por supuesto).

Los nombres citados en el monumento de Berlín son muchos, pero no agotan todo el linaje. No solo no se llega hasta la irrupción de las tropas de Augusto en Alejandría, sino ni siquiera a la época de los viajes de Hecateo y Herodoto (XXVII dinastía). La genealogía llega solamente hasta la época de la XXII dinastía. Además, se ha conservado nada más que una de las paredes de la capilla, en la que sobre una serie de rayas están representados los miembros de este linaje que se vanagloria de tal antigüedad. Las generaciones están ordenadas de arriba a abajo y de derecha a izquierda desde la colocación del monumento en línea ascendente, por lo que las rayas debían continuar al menos en una de las paredes que no se ha conservado. Es por ello por lo que es imposible determinar el número de generaciones en este monumento. Es claro, sin embargo, que eran muchas menos que las del monumento descrito por Hecateo y Herodoto.

Luego difiere la opinión de los escritores griegos respecto a que solo algunos representantes de esta clase, aunque no todos, eran sumos sacerdotes de Ptah. Entre ellos había visires, administradores de Menfis, otros funcionarios importantes y sacerdotes. Eso contando con que los puestos

más característicos entre esta clase eran los visires y los sumos sacerdotes de Ptah. La cuestión es que los puestos elevados (sobre todo el sumo sacerdote de Ptah) se alejaban de su clase solo por la línea directa, pero volvían, y volvían a ella como si los representantes de clase intentasen devolverlos a la primera oportunidad.

No se descarta, por supuesto, que a veces la rectitud o limpieza de la ascendencia esté maquillada. No todo coincide con las genealogías paralelas de este linaje y con los datos de los monumentos. Y en cualquier caso la existencia de una clase de funcionariado que ocupase los más altos cargos del país durante tres milenios no puede dejar de impresionarnos.

Ignoramos hasta qué generación llevó a su casta el hombre que instauró esta capilla, pero el visir Rahotep allí representado, que vivió en época de Ramsés II, la elevaba de forma precisa hasta Imhotep (III dinastía). En un tiempo posterior Imhotep ya se consideraba sin discusión hijo de Ptah, y esta condición determinaba el límite superior de la genealogía. Pero ¿estaba configurada la genealogía de la capilla hasta una época tan antigua, en comparación con los tiempos de los ptolomeos y romanos, como la XXII dinastía? ¿No iba más lejos, hasta dinastías precedentes?

Esta casta no es nada especial, pero han llegado hasta nosotros otro tipo de clases, de funcionarios y sacerdotes sobre todo (estas últimas, por norma, de las últimas diez dinastías). La otra decena de generaciones no es ninguna rareza. Hay, sin embargo, pocas genealogías en la antigüedad, aunque los monumentos y documentos de cada época permiten reconstruir bastante. Tal vez no tenga sentido en este breve ensayo detenerse en todas ellas, pero no se puede dejar de prestar atención a la notable historia de

la casta de nomarcas del XVI nomo del Alto Egipto, redactada en nombre del nomarca Jnumhotep (mediados de la XII dinastía).

La historia no es muy larga: en total, de poco más de un siglo, aunque magníficamente narrada. Es la única historia de una clase que nos ha llegado del antiguo Egipto, con la que solo de forma parcial se puede comparar la historia de la familia de funcionarios y sacerdotes de Teudjoi, en las dinastías XXVI-XXVII, contada en una reclamación judicial (en el papiro Rylands IX). El cargo del nomarca en esta casta se transmite no solo por la línea masculina sino también por la femenina.

Es imposible no recordar la galería de cuadros de antepasados en la tumba del nomarca del XIV nomo del Alto Egipto Uhhotep, que vivió en tiempos de Amenemhet II: cerca de 60 retratos de hombres con el rango de *topaiis* (título, en aquella época, del nomarca o del gobernador de una ciudad) y de sus mujeres, sin mención de lazos entre ellos ni en relación con el dueño de la tumba. En la medida en que en este tiempo no se acostumbraba a representar a la familia, aun lejana, del dueño de la sepultura, debe tratarse, por supuesto, de antepasados no necesariamente por línea directa.

En la época de las dinastías XIII-XVII, a pesar de la complejidad de un período que vio reinar un número de soberanos apenas inferior al de todas las demás dinastías juntas, los monumentos permiten reconstruir la genealogía de una familia de funcionarios que incluye dos reinas, algunos visires y los nomarcas de El-Kab (III nomo del Alto Egipto). El cargo de nomarca es tan hereditario en esta familia que se considera una propiedad y se llega a vender

por 60 *deben* de oro (pagados, claro, en especie) a un representante de la misma casta.

A decir verdad, se trata del único caso conocido de venta de un cargo no sacerdotal en toda la historia de los faraones, pero en las biografías escritas por los funcionarios hay frecuentes indicios de que empezaban muy pronto su carrera, ya que se dice que no levantaban un palmo del suelo, todavía mamaban y cosas por el estilo. Estas expresiones solo se pueden interpretar en el sentido del carácter hereditario del cargo. Por lo tanto, es importante notar que el nuevo funcionario no necesita esperar a la liberación del cargo: puede estar designado para él como ayudante del padre o de otro pariente que ocupe el puesto. Así, durante Psammético I, Peteesi, que ocupaba el puesto de funcionario de José, responsable de la cosecha del país y «jefe de los transportes por barco», le pide al faraón que destine como ayudante, pero con el mismo título, a su pariente y tocayo, que será quien en realidad desempeñe el cargo mandándole informes como a un jefe. El gran número de casos como este —con dos o más personas en un mismo puesto— inducía a distinguir entre los detentadores del cargo y quienes de verdad lo desempeñaban, bien a través del epíteto «verdadero» en algunas épocas, bien especificando que el verdadero tan solo figura como sustituto.

De todas formas, lo máximo en cuanto a la relación establecida con un cargo como algo de uno, al fin y al cabo de su propiedad, era el concepto de «cargo propio». Solo aparece mencionado en una ocasión (estela del Museo Británico núm. 101), pero en un contexto que lo deja bien claro: se habla de un caso cualquiera, pero extendido por todo el país. En una singular *Alocución* utilizada en inscripciones de las tumbas, rocas del desierto, estelas y más

tarde en estatuas, dirigida a los vivos con el ruego de que pronunciasen buenos deseos para el dueño del monumento, se enumeran las prebendas, su número y la herencia del cargo a los hijos que espera el hombre que las dice. La *Alocución* está dirigida primordialmente a sacerdotes y funcionarios; así fue siempre, a partir de la V dinastía. La modalidad de «un cargo personal transmisible a los hijos» de la antedicha estela es, por supuesto, un caso común.

Es cierto que las investigaciones acerca del término «propiedad» (Perepelkin) muestran que los egipcios lo concebían de una manera mucho más imprecisa que nosotros, incluyendo en él conceptos que se diría que no tienen cabida como, por ejemplo, los pequeños funcionarios que se ocupaban de la administración de los mejor situados, o las personas que estaban bajo la protección del rey y que se consideraban «personas de la propiedad» de su amo.

Huelga decir que todos estos «derechos» sobre el cargo desaparecían inmediatamente si el gobierno juzgaba conveniente otro tipo de decisiones al respecto. Así, la casta de sumos sacerdotes de Ptah debió ceder cuando Amenofis I necesitó el puesto hereditario para el sucesor Thutmosis y cuando les hicieron falta a Ramsés II y III para sus hijos, ambos llamados Jaemuaset. Del mismo modo, cuando el rey estaba descontento con un funcionario y lo destituía, era poco probable que pusiese a su hijo en su lugar. Así, Amenemhet III, que sin dudarlo destituyó al visir Ajtoi, que no le resultaba grato, consideró imprescindible dar al nuevo elegido toda una instrucción nueva acerca de cómo debía comportarse en el cargo. Esto habría sido imposible si el sustituto hubiese sido hijo o pariente de Ajtoi. La reprobación del faraón, aun estando hecha en forma suave, resultaba horrible para el súbdito, sobre todo teniendo en

cuenta que normalmente los reyes eran pródigos en amabilidades. Resulta interesante, sin embargo, que esta enseñanza fue la única durante las dieciocho primeras dinastías, ya que de otra manera sería difícil entender por qué los visires de la XVIII dinastía lo reprodujeron en sus tumbas como el documento de más autoridad por el que se guiaban en sus funciones.

Pero se sabe de visires caídos en desgracia antes incluso que Ajtoi.

Hay que señalar que precisamente durante las dinastías III-IV, cuando aún existían piezas del «primer barro», es decir, descendientes directos de los primeros seres modelados por Jnum, dios de las fuerzas creadoras (y no por la «orina» del dios Sol, que la sustituyó en las dinastías IX-X, véase arriba), nadie ignora, y es evidente que los funcionarios que ocupaban cargos elevados en la capital y en los nomos lo sabían, que todo sello oficial era anónimo. En la época posterior, el sello especificando cargos, o bien desaparece por completo salvo excepciones independientes (su papel lo pueden interpretar sellos con determinados ornamentos o nombres del faraón que reina), o bien, como sucedió durante la XII dinastía tardía y sobre todo en la XIII, aparecen sellos personales, entonces con forma de escarabajos sobre los que se especifica no solamente el cargo, sino el nombre de la persona que lo ocupa, como si la unión con el puesto se sintiese así más estable. Los sellos personales aparecen de nuevo durante las dinastías XXV-XXVI, como para reconstruir un vínculo con la práctica de aquellos tiempos remotos.

Tenemos constantes noticias sobre degradaciones y castigos a funcionarios en los edictos reales y en las anotaciones de los propios funcionarios. Esta amenaza existió siempre, tanto en forma de juicios, como bastonadas,

mutilaciones y ejecuciones. Asimismo, a menudo nos encontramos con la amenaza de la degradación social para el funcionario castigado, convirtiéndolo en labriego. Sin embargo, solo encontramos cumplimiento efectivo de este castigo —y no para funcionarios, sino para sacerdotes— en el conocido papiro Golenishev IV, la llamada *Epístola literaria*, publicada primero por Korostovcev y después, de forma ejemplar, por Caminos. Los sucesos relatados en el papiro conducen al final de la XX dinastía (Fecht, 1962). El resultado es algo similar al caballero rural de la Inglaterra del siglo pasado: un hombre de amplia cultura, que se dedica a las tareas del campo, labra, siembra y recoge la cosecha. En Inglaterra, sin embargo, al caballero rural no le amenazaba la pena capital para ajustar cuentas.

El mantenimiento de los funcionarios

Que el funcionario que servía en la Casa real debía aprovisionarse en esta última está fuera de toda duda, aunque no se hayan conservado documentos que lo expliciten. La mención a las entregas más o menos regulares de grano, ropas y enseres de la tesorería, y carne directamente del palacio, aparecen en los textos de las dinastías V-VI y de otras épocas. En *La Enseñanza* de Jety (XII dinastía) se dice que cualquier funcionario se aprovisiona en cualquier «sitio» (en un sentido próximo a nuestros «ente» o «ministerio») que dependa de la Capital, entendida como la «Casa real» y no como el «área capitalina». Los manjares se distribuían directamente del palacio a la casa del funcionario que vivía en la capital solo cuando este estaba bajo una protección especial y, por lo que se ve, a funcionarios de avanzada edad (Sinuhé, protagonista de la célebre novela, de la XII dinastía, o Ineni, nomarca y arquitecto de la XVIII dinastía). Ajenatón dice directamente

que alimenta a los funcionarios, pero no detalla cómo lo hace.

Entretanto, junto al avituallamiento permanente, bastante indefinido todavía, existía la práctica de las entregas de una sola vez, aunque no fueran muy grandes, de las «shenu» reales (lugar donde se preparaban y conservaban los alimentos; el significado está establecido por Perepelkin), en las capitales o durante los viajes de la Casa real por el país. Unos cuantos panes y un vaso de cerveza (lo normal era de 10 a 1) eran un gran honor hasta para un visir. Las entregas ocasionales directamente desde palacio están bien documentadas, por lo menos gracias a un documento detallado, el papiro Bulaq 18 (primer período de la XIII dinastía).

En conjunto, sin embargo, el rey daba a los funcionarios algo más que las entregas ocasionales de raciones de alimentos o incluso medios para su avituallamiento. Durante las dinastías IV-VIII encontramos representadas, en tumbas de funcionarios de elevada posición o personas bajo protección real, grandes «explotaciones propias» conformadas por varios pueblos, compuestos por un numeroso conjunto de siervos, y que contaban con miles de cabezas de ganado.

Tras la revolución, durante la VIII dinastía, parece que estas grandes explotaciones desaparecen, pero durante la dinastía XI —y especialmente la XII— vuelven, tal vez no con la misma dimensión. Es notable la diferencia: ya no hay pueblos en manos privadas. Por ello se dice que la propiedad privada se la concede el rey al funcionario. Y esta es, por tanto, la forma de pago por el trabajo de los funcionarios. En *La Instrucción lealista* (principios de la XII dinastía) se confirma que la lealtad y el servicio efectivo al rey se recompensan en hombres, «esclavos [del rey]», mientras

que caer en desgracia del rey despoja al hombre, y sin duda sobre todo al funcionario, de los hombres que garantizan su mantenimiento.

Los hermanos del propietario desempeñan un importante papel en la economía privada. Puede que por la polisemia del término «hermano» se trate de la familia masculina del amo en general. Pueden dirigir la explotación de su pariente, llevar su contabilidad y controlar tal o cual sector. Se les designa con el término «hermano personal» o, en forma abreviada, «hermanopers» (Perepelkin). Es importante señalar que este término ya se conoce en las estelas de Heluán, que datan de la época de la II dinastía. De forma que es muy probable que una economía privada de grandes dimensiones apareciera mucho antes de la IV dinastía.

Durante la XII dinastía, el «patrimonio personal» de los grandes funcionarios se divide en dos partes: los bienes del cargo y el patrimonio. Se sobreentiende que cuando los egipcios dicen que los bienes propios los da el rey se refieren, precisamente, a los bienes del cargo. Nos encontramos con que esta diferenciación aparece mucho antes de la XII dinastía, y de manera exacta en la V, y tal vez se remonta hasta la creación de la institución del «patrimonio personal», que de ninguna manera puede ser posterior a la II dinastía. Solo los bienes hereditarios representan un concepto comparativamente próximo al nuestro de propiedad «privada» o al menos «personal», aunque los egipcios también incluían los bienes del cargo en el concepto de casa/patrimonio personal.

Obsérvese que en el patrimonio entran los cargos sacerdotales, sobre los cuales sus poseedores tenían, como se ve, mayores poderes que sobre los del funcionario, aunque se considerase algo particular. Los reyes contaban con una

reserva limitada de cargos sacerdotales, que podían conceder a los funcionarios por los servicios prestados. El número de cargos sacerdotales que puede abarcar una persona —durante las dinastías IV-V, no solo los previstos en relación con las pirámides— puede ser muy grande, y además, como muestran los papiros de Abusir, relativos a las dinastías V-VI (magníficamente editados por De Cenival y Posener-Kriéger y estudiados por esta última, cfr. Posener-Kriéger, 1976), todos ellos debían ser ocupados por alguien. Aun teniendo en cuenta que los puestos sacerdotales no exigían más de tres meses de servicio al año, es difícil comprender cómo se las arreglaban aquellos que tenían a la vez todo un catálogo de cargos similares sin recurrir a ciertos sustitutos, tal vez en forma de ayuda familiar.

Los funcionarios y la cultura egipcia

La contribución material de esta clase social en la cultura egipcia está expresada de manera más palpable en los grandiosos monumentos del antiguo Egipto que han llegado hasta nosotros, cuya construcción debían controlar. Apenas se atribuye a los funcionarios las decisiones artísticas en cuanto a los monumentos, aunque ellos mismos se declarasen constructores de uno u otro, como sucedió, por ejemplo, con el templo de Jentamentiu (Osiris) en Abidos, durante la primera construcción, en tiempos de Sesostris. Las obras fueron dirigidas probablemente por Mentuhotep, visir y jefe del Tesoro (así es como se llama en la época al comandante del palacio real o, más claro, al ministro de la corte del rey). La «autoría», sin embargo, también es reclamada por un tal Meru, que, a juzgar por su título, debía de ser especialista en construcción. Está claro que la parte arquitectónica competía a este último. Pero queda igualmente claro que la parte organizativa (los hombres, el

material, los víveres, el transporte y, en fin, la capacidad para tomar decisiones de importancia) estaba en manos del jefe del Tesoro.

De la misma manera que no trabajaban en la extracción de los valiosos yacimientos de alabastro y piedra para los obeliscos, estatuas de reyes y funcionarios de elevada posición, todo el aprovisionamiento de trabajadores y transporte de monumentos recaía sobre ellos.

La literatura les debe la creación de los géneros: el autobiográfico y el didáctico. El primero nació de la enumeración de sus múltiples títulos, con los que, en sus tumbas, querían hacer constar su importancia en el otro mundo, así como llamar la atención de los visitantes de las sepulturas sobre su persona en tanto que modelo a imitar en este mundo. El segundo de los géneros se basa en los consejos de una personalidad a una generación joven, sobre la base de la propia experiencia, proclamando los mismos principios que se atribuían en las autobiografías. Otra vez es difícil decir si estamos ante un texto de un género u otro, pero se trata indudablemente de composiciones didácticas especialmente apreciadas por los egipcios y que durante mil años fueron escritas prácticamente solo por los visires. En efecto, visires fueron Imhotep, el iniciador del género, el padre del visir Kagemni (final de la III dinastía), el famoso Ptahhotep (V dinastía) y Mentuhotep (principios de la XII dinastía). Dentro de la misma serie de los visires aparece el heredero al trono Djedefhor (Thampthis para Manetón; el carácter irrefutable de su identidad se desprende de la comparación de la lista de reyes de la IV dinastía en Uadi Hammamat con la de Manetón; parece ser que el heredero está incluido en la lista de forma incorrecta) con la misma autoridad.

Es cierto que Imhotep, si excluimos la inscripción en la estatua de Djeser y el grafito del complejo de pirámides del rey Tosertasis, no aparece en ningún monumento de su época como visir, pero la tradición lo considera como tal. Los vasos de piedra de la pirámide de Djeser prueban que en ese momento ya existía este título. Lo cierto es que en ellas no se cita como visir a Imhotep, sino a un tal Menka, por lo visto un predecesor suyo. En lo que respecta al visir Mentuhotep, el último de los visires autores de obras didácticas, hay que atribuirle la autoría de *La Instrucción lealista*, aunque su nombre no se ha conservado en listas de obras. Quedan nada más que restos de los títulos, pero es el único de los visires de la XII dinastía con cuyos títulos coincide plenamente.

La didáctica posterior desciende bruscamente de tono: ya no hay ni visires ni príncipes entre sus autores. Por otra parte, ya se trate de Any o Amenemope (en su enseñanza se aprecia su proximidad a los Proverbios de Salomón), son funcionarios de primer orden.

Evidentemente debemos a los funcionarios el libro científico más antiguo del mundo (de matemáticas), contenido en el papiro Golenishev I; además, el papiro Rhind (XV dinastía) incluye la copia de otro libro de matemáticas igual de antiguo. El nombre del copista del papiro Rhind, el escriba Ahmes, es el más antiguo en la historia de las matemáticas. Al mismo tiempo que Ahmes vivió el inventor de la clepsidra, también funcionario, que resolvió el problema de la salida uniforme de una columna de agua de un recipiente. Amenemhet —este era su nombre, que ha quedado en la historia de la física—, también era funcionario.

Está claro que no hay posibilidad de enumerar todos los logros de los administradores egipcios, pero hay que

recordar algo: la medición de la longitud de Egipto de sur a norte en 106 de las llamadas millas fluviales. Estas cifras ya eran conocidas por Sesostris en el siglo XX a. C. Por cierto, que precisamente con la extensión de Egipto midió Eratóstenes por primera vez el globo terrestre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

H. K. Brugsch, *Die Aegyptologie. Abriss der Entzifferungen und Forschungen auf dem Gebiete der aegyptischen Schrift, Sprache und Altertumskunde, leipzig*, 1891.

H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden, 1953.

R. A. Caminos, *A Tale of Woe from a Hieratic Papyrus in the A. S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow*, Oxford, 1977.

G. Fecht, «Der Moskauer "literarische Brief" ais historisches Dokument», *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 87, 1962, pp. 12-31.

A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., Oxford, 1947.

J. Perepelkin, *Privateigentum in der Vorstellung der Ägypter des Alten Reichs*, Tubinga, 1986.

G. Posener, *Littérature et politique dans L'Egypte de la XII[e] dynastie*, París, 1956.

P. Posener-Kriéger, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (Les papyrus d'Abousir)*, 2 vols., «Publications d'Ifao, Bibliothèque d'étude», 65, 1-2, El Cairo, 1976.

J. Vandier. «La famine dans l'Egypte ancienne», *Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire*, 7, El Cairo, 1936.

J. Vergote, *Joseph en Egypte. Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, Lovaina, 1959.

Capítulo quinto

EL SACERDOTE

Sergio Pemigotti



Reproducción de la estatua del sacerdote Osirur.

Cuando, en torno al 450 a. C., Herodoto se dirigió a Egipto para recoger el material documental que utilizaría después en la elaboración del segundo libro de sus *Historias*, así como parte del tercero, el país se encontraba de nuevo, tras el largo y glorioso paréntesis de la XXVI dinastía, bajo el yugo de una dominación extranjera: desde hacía tiempo —casi un siglo— formaba parte como satrapía de aquella inmensa federación estatal que era el imperio persa. Por esta causa, se había encontrado y se encontraba aún envuelto en el gigantesco enfrentamiento que oponía al Gran Rey y al mundo helénico, y por primera vez en su larga historia las relaciones con el Mediterráneo oriental, griego y no griego, aventajaban a aquellas tradicionales con África y el oriente próximo.

A pesar de la presencia extranjera y de la ampliación de los horizontes políticos y culturales, las estructuras fundamentales del Estado, reconstruidas y fuertemente consolidadas durante la dinastía «saíta», estaban esencialmente intactas, como intactas estaban las vías por las que transcurría la vida económica y social, afianzadas por una situación histórica ya dos veces milenaria. El gobierno del país estaba confiado a un sátrapa, mientras que las decisiones más importantes eran tomadas lejos del Valle del Nilo, en la corte del Gran Rey; por lo demás, después del paréntesis tempestuoso de la conquista y del breve reinado de Cambises, nada parecía haber cambiado el curso de la vida en Egipto. Los templos estaban abiertos, el culto de los dioses no había sufrido ninguna perturbación y la vida intelectual se desarrollaba según sus modos tradicionales, como hacen suponer muchos indicios a pesar de la ausencia de documentos explícitos. Por lo demás, una buena serie de esculturas de cuerpo entero demuestra que la actividad de

los artistas egipcios apenas se vio afectada, en hechos totalmente marginales, por la presencia de los extranjeros.

Por eso el testimonio de Herodoto, al menos cuando se refiere a hechos que han sido objeto de su conocimiento personal, tiene para nosotros tanto valor: la mirada de un visitante extranjero observador y culto, como era el historiador de Halicarnaso, nos permite ver (o a veces deducir) hechos y situaciones que en la documentación egipcia anterior están a menudo solo implícitos, porque son tan obvios que parece inútil hablar de ellos a unos interlocutores que con toda probabilidad estaban al corriente de ellos.

En las páginas que el historiador griego dedica a Egipto, religión y sacerdocio asumen una importancia notable. Esto, sin duda, tiene que ver con los intereses del narrador pero también, y sobre todo, con el peso específico que ambos tenían en la historia del país y que el visitante extranjero supo captar con gran agudeza. A las observaciones y a los juicios de Herodoto hay que añadir las noticias contenidas en las páginas que después otros historiadores griegos dedicaron a Egipto sobre los mismos asuntos, hasta componer un cuadro en algunos aspectos excesivo y parcial de la piedad religiosa de los egipcios y de su clero.

Por otra parte, las noticias de los escritores clásicos adquieren a nuestros ojos tanto más valor cuanto más reticentes son las fuentes egipcias; y el carácter fuertemente conservador de la sociedad egipcia nos hace suponer que situaciones y comportamientos que están atestiguados, para la época tardía y que llegan hasta la época ptolemaica y romana, de algún modo hablaban también de situaciones y comportamientos de épocas mucho más antiguas.

«[Los egipcios] son extraordinarios devotos, más que cualesquiera [otros] hombres», afirma Herodoto (II, 37), el cual, volviendo más adelante sobre el mismo tema, añade que «respetan de modo extraordinario las normas religiosas» (II, 65); y las otras fuentes clásicas se ajustan perfectamente al juicio del historiador griego. Por lo demás, quien visite el Valle del Nilo, no puede menos que quedar impresionado, todavía hoy, por el número y las dimensiones de los edificios de culto que se han conservado y que parecen dar testimonio de una civilización profundamente impregnada de valores religiosos. Y si bien es verdad que, en comparación con la arquitectura civil, de adobe, la religiosa, de piedra, se ha salvado gracias a la solidez mucho mayor del material de construcción, también lo es que la totalidad de lo que se conserva no es más que una parte —muy pequeña— del elevado número de edificios religiosos que se levantaron en el Antiguo Egipto y que Herodoto pudo admirar durante su visita, cuando los templos de época ptolemaica y romana, los mayores y mejor conservados entre los todavía hoy existentes, aún no se habían construido.

Un país con tantos edificios religiosos —no había divinidad en el inmenso panteón egipcio que no tuviera su propio templo y su propia capilla en el interior del templo dedicado a otra divinidad— debía de poseer un número de adeptos al culto proporcional a su cantidad e importancia, y no es difícil pensar que un clero numeroso y difundido de manera capilar por todo el país asumiría un papel importante en la sociedad egipcia, aunque la escasez de documentos explícitos aconseje una cierta cautela, especialmente en lo que se refiere a los períodos más antiguos de la historia egipcia.

El hecho de que los templos constituyeran después un punto de referencia importante en el ámbito económico y cultural ocasionó que el sacerdocio acabara desempeñando un papel importante también en la vida política y moral del país. La profunda consideración en que tenían a los sacerdotes egipcios los escritores clásicos, realmente exagerada en cuanto a los méritos que les atribuían, era, sin embargo, una consecuencia y un reflejo lejano de situaciones históricas y de un prestigio que había madurado a través de los siglos y que hundía sus raíces en un pasado lejano.

Al hablar del sacerdote egipcio, Herodoto presta especial atención a los hechos de costumbre:

Los sacerdotes se afeitan todo el cuerpo cada tres días, para que ni un solo piojo ni ninguna otra impureza repose sobre ellos mientras sirven a los dioses. Los sacerdotes visten solo una túnica de lino y sandalias de papiro: no les está permitido llevar vestido ni calzado de otro material. Se lavan dos veces por el día y dos veces por la noche con agua fría: ejecutan miles de ritos religiosos, se puede decir, pero disfrutan también privilegios de no poco valor: de sus propios bienes no consumen ni gastan nada, sino que se cuecen para ellos alimentos sagrados y una gran cantidad de carnes de buey y de oca a diario, y reciben también vino de uva, mientras que no pueden alimentarse de pescado... Las habas no toleran siquiera verlas, porque las consideran una legumbre impura. No hay un solo sacerdote para cada divinidad, sino muchos, y uno de ellos cumple las funciones de sumo sacerdote, y cuando uno muere, su hijo le sucede en el mismo cargo. (Herodoto, II, 37, 2-5)

Especialmente atento a los valores espirituales del sacerdote egipcio se muestra en cambio Porfirio, que muchos siglos después de Herodoto lo retrata entregado a la más elevada espiritualidad:

Por la contemplación, ellos [=los sacerdotes] llegan al respeto, a la firmeza del espíritu y a la piedad; por la reflexión, a la ciencia, y por ambas, a la práctica de hábitos esotéricos y propios del tiempo pasado. Pues el estar siempre en contacto con la ciencia y con la inspiración divina ahuyenta la avaricia, reprime las pasiones y estimula la vitalidad de la inteligencia. Ellos practican la sencillez en el vivir y en el vestir, la templanza, la austeridad y el desinterés. Su paso es mesurado; su mirada, modesta y fija, y no se vuelve hacia todas partes; la risa es rara y no mucho menos lo es la sonrisa; sus manos están siempre ocultas bajo el

vestido... En cuanto al vino, algunos no lo beben y otros muy poco, ya que, según dicen, el vino daña las venas y turba la cabeza, distrayéndola de la especulación. (*De abst.*, IV, 6-8)

Una figura de sacerdote, como se ve, caracterizada por un admirable equilibrio entre la paz interior, fruto del continuo contacto con el mundo divino y de la especulación sobre la ciencia, y el decoro exterior, que se manifiesta en la moderación del gesto, en la sencillez de vida, en la honestidad y en la discreción en las relaciones con los demás hombres.

No hay razones para dudar que este cuadro correspondiera a la realidad, y tal vez en gran medida —al menos a la de la época en que fue trazado—. Las fuentes que poseemos nos confirman que también en períodos más antiguos hubo en Egipto sacerdotes cuyo prestigio moral refleja con mucha exactitud el retrato ideal trazado por Porfirio; pero hay también documentos que testimonian cómo a menudo el sacerdote egipcio llevaba un tipo de vida muy distante de ese equilibrado control de las pasiones y de ese continuo coloquio divino que arriba se ha dibujado.

En realidad, la figura del sacerdote egipcio aparece tan fuertemente arraigada en la realidad política y social del país como para reflejar fielmente sus vicios y virtudes, tanto que suele ser muy difícil atribuir unos u otras al estado sacerdotal de quien las practicaba o a la honestidad personal de quien estaba investido con un cargo religioso. Las expresiones de gran admiración hacia el sacerdocio egipcio que encontramos en las fuentes clásicas reflejan en realidad el estadio más tardío de una tradición que había ido convirtiéndose cada vez más en estricta normativa, y que detrás del formalismo del ritual escondía un progresivo distanciamiento de las razones más profundas de la vida religiosa y se anquilosaba en una serie de actitudes externas

que a través del misterio en que ellos se envolvían, eran solo la señal del debilitamiento de una experiencia varias veces milenaria y ahora acechada de cerca por la aparición de nuevas exigencias y de un nuevo pensamiento religioso más rico y vital.

Tampoco faltaron, en el coro de las alabanzas y de las expresiones de admiración, las voces discordantes: por todas ellas bastará citar las palabras despectivas con que Juvenal describe, en la Sátira decimoquinta, los cultos egipcios y sus adeptos:

> Todos, Volusio de Bitinia, saben
> que los cultos de Egipto son cosa de locos
> adoradores de monstruos.
> Se postran ante un cocodrilo;
> un ibis hinchado de serpientes
> suscita en ellos temores sagrados.
> Donde las mágicas arpas tiemblan
> entre los escombros de Memnón,
> donde la antigua Tebas yace
> destruida, la estatua de oro
> de un mono sagrado da luz.
> Una ciudad entera venera a los gatos,
> otras a un pez del Nilo o a un perro,
> Diana no tiene a nadie.
> ¡Ay de ti si haces daño a un puerro,
> si pones los dientes en una cebolla!
> ¡Oh, vosotros que tenéis en vuestros huertos
> a los dioses celestiales para regarlos,
> qué santo pueblo sois!

He aquí una total discrepancia respecto al tono de respetuosa admiración que impregna las páginas de Herodoto, y no hay duda de que debe atribuirse en gran parte a la incomprensión general que el mundo romano mostró respecto a la civilización egipcia.

Sorprende en el examen de las fuentes egipcias de época faraónica el poco espacio dedicado a la figura del sacerdote. Y no es que falten los documentos: se puede decir más bien que son, desde cierto punto de vista, especialmente abundantes. Existen miles y miles de inscripciones trazadas en estatuas y en estelas, pintadas o grabadas sobre las paredes de las tumbas y de los sarcófagos y conservadas en toda clase de documentos, que contienen en referencia a sus propietarios la mención de cargos sacerdotales. En algunos casos se trata de un solo título, que atestigua la pertenencia de su titular al sacerdocio de un único dios, pero a menudo nos encontramos ante largas tiradas en las que es posible reconocer las distintas fases de un *cursus honorum* con carácter religioso y al servicio de una sola divinidad, o la pertenencia a los sacerdocios de otras divinidades adoradas en el mismo lugar, cuando no en el mismo templo. Otras veces, el personaje poseía una larga serie de títulos que aludían al culto de distintas divinidades adoradas en diferentes lugares, a veces ligados por una red de relaciones religiosas a menudo de origen muy antiguo.

Finalmente, los cargos religiosos podían estar vinculados a otros de carácter civil o militar y dispuestos en una única secuencia, de modo que a menudo nos es imposible conocer las relaciones que existían entre unos y otros: si se disponían en una secuencia cronológica o en un «*crescendo*» de importancia según un cursas en el cual se mezclaban los cargos religiosos y los civiles, si se sucedían según un orden preciso o si, finalmente, se alternaban sin un orden determinado.

El examen de algunas de estas secuencias, tomadas en distintos períodos de la historia egipcia, puede servir para aclarar los términos del problema. Un importante personaje llamado Hapuseneb, que vivió en tiempos de la reina

Hatshepsut (1479-1458 a. C.), ostentaba los títulos de «noble, príncipe, canciller del rey del Bajo Egipto, primer profeta de Amón», a los cuales añadía, en una estatua conservada en el Louvre, el cargo de «visir». La asociación entre un altísimo cargo religioso («primer profeta de Amón») y el más importante de los civiles («visir») haría pensar en una acumulación de poderes civiles y religiosos en las manos de una misma persona, cuyo peso en la vida política egipcia habría sido por ello muy relevante, y en la aplicación de una política destinada a imponer una especie de control civil sobre el poderoso sacerdocio de Amón o, por el contrario, en una injerencia «clerical» en la vida civil. Pero cualquier conclusión demasiado precisa nos es imposible por nuestra ignorancia sobre la relación entre los dos cargos en la carrera de Hapuseneb.

Varios cientos de años más tarde, en la época de transición entre la XXV y la XXVI dinastía, un personaje llamado Montuemhat ejercía sobre Tebas unos poderes casi reales. Su larga relación de atribuciones presenta una serie de títulos que en parte hemos encontrado ya en la de Hapuseneb y que tienen escaso interés histórico, como los de «noble, príncipe, canciller del rey del Bajo Egipto y amigo único amado». A estos se añaden siempre otros dos, los de «cuarto profeta de Amón y príncipe de la ciudad», uno religioso y otro de carácter civil. Sorprende en esta titulación que un personaje del rango de Montuemhat ocupara un cargo religioso tan modesto como el de «cuarto profeta de Amón», y se puede pensar que los cargos religiosos estaban entonces tan devaluados que el «príncipe de la ciudad» no tenía ningún interés en procurarse otro cargo religioso, pero puede ser también que aquel fuera *antes* «cuarto profeta de Amón» y se convirtiera *luego* en «príncipe de la ciudad». El primer título sería entonces solo el recuerdo de la fase inicial

de su carrera eclesiástica, sobre la cual se habría desarrollado la civil, que nunca habría sido abandonada del todo, tal vez por motivos de oportunismo político. Por lo demás, el mismo Montuemhat poseía también el cargo de «ministro de los profetas de todos los dioses del Alto Egipto», que le daba el control sobre todos los sacerdocios del Egipto meridional.

El grado de complejidad y de ampulosidad que podía alcanzar una carrera sacerdotal ensamblada de manera inextricable con cargos civiles y fragmentos de autobiografía ideal, nos lo muestra la titulación de un personaje egipcio llamado Padineit que vivió durante la XXX dinastía (380-342 a. C.) y cuya tumba se ha descubierto en Saqqara. En las inscripciones de un sarcófago este se define así:

El devoto de Ptah-Sokar-Osiris, dios grande que reside en Shetat [y de] Osiris que preside el Occidente, dios grande señor de Rosetau, el noble, el príncipe, el amigo único, el amado, el grande en conocimiento, aquel que esconde su pensamiento, libre de ligereza, aquel que escucha las peticiones de los que elevan peticiones, aquel que es más prudente con las palabras que ninguno de sus semejantes, aquel que no muestra indulgencia hacia sus nobles ni hacia sus grandes, aquel que es alabado por los dioses, aquel que goza de buen nombre en los templos, aquel que hace las cosas útiles para todos, aquel que guía con sus alabanzas a quien obedece, el prepósito de señores, el grande de los cinco, el prepósito de la pacificación de la tierra entera, aquel que juzga a los países extranjeros como a Egipto, los ojos del rey del Alto Egipto, los oídos del rey del Bajo Egipto, confidente de Horus en su palacio, padre divino y amado por el dios, sacerdote-*sem*, profeta de Ptah y servidor de Horus *ur-uagety*, sacerdote-*uab* de los dioses [...], profeta del Horus *menej-ib*, profeta de Bastet señora de Anej-taui de Hut-ka-Ptah, profeta de [...] que preside a Schen-su, profeta de [Osiris] *mer-itef* en el templo de Hathor señora de Mefekat, profeta de Osiris *res-udja* y de Seshat, la grande que preside la capilla de Pe y de Dep, profeta de las estatuas del hijo de Re, Amasis, de Pe y de Dep, grande del mes de la primera y tercera filas de Pe y de Dep, profeta de Atum que preside Mer, profeta suplente de Horus de Pe y de Dep, de Uadjet y de los dioses de Pe y de Dep, gran gobernador de Neteret y profeta de Horus de Pe, gobernador de la ciudad, juez de la puerta y visir, Padineit [...].

Titulaturas de esta amplitud no son raras en la época tardía, y testimonian cómo ciertas carreras políticas (como esta de Padineit, que llegó a ser visir) están sólidamente

asentadas sobre carreras eclesiásticas anteriores, de las cuales parecen nacer, aunque las relaciones entre unas y otras estén hoy lejos de presentarse como claras.

Las titulaciones de los sacerdotes y de los funcionarios que han ocupado también cargos sacerdotales constituyen, como se ha visto, una fuente preciosa para reconstruir el cuadro de las estructuras jerárquicas de los sacerdocios y de la administración civil y trazar las líneas de la topografía religiosa de ciertas regiones del Egipto antiguo. Pero se trata de fuentes mutiladas y decepcionantes en otros aspectos: nos aportan el esqueleto de una estructura, pero no las referencias biográficas que por sí solas permitirían reconstruir el estatus del sacerdote en la sociedad egipcia y verificar, por consiguiente, de qué modo la visión que dejaron los escritores clásicos corresponde a la realidad histórica de las épocas anteriores.

No es que falten las autobiografías. Es bien sabido que en todas las épocas de la historia egipcia, la autobiografía ha sido un género literario abundantemente practicado. Pero, como todos los géneros literarios, tenía sus reglas y sus convenciones, y se expresaba a través de un lenguaje claramente formulista que reflejaba las concepciones morales y la visión del mundo de una época histórica, más que los hechos biográficos y el recorrido espiritual de la persona que narraba la propia vida. En el mejor de los casos, el retrato que nos ha llegado aparece fuertemente idealizado, trazado por medio de *topoi* comunes a otros miles de contemporáneos; en el peor, se trata de formularios vacíos que indican, todo lo más, una tensión espiritual hacia una jerarquía de valores generalmente aceptada.

La estrecha conexión entre cargos religiosos y cargos civiles no nos permite discernir unos de otros, en estas

páginas autoelogiativas. Es muy probable que en la mayor parte de los casos esto fuera irrelevante para los egipcios, y que una distinción entre los dos ámbitos, para nosotros bastante clara, no lo estuviera en absoluto para ellos, al menos en el sentido de que, antes de la fase final de la civilización egipcia, una separación entre vida religiosa y estado laico no se percibía en los mismos términos en que nosotros podemos hacerlo.

En esta situación, la figura del sacerdote solo puede asumir connotaciones históricas precisas a través de la descripción de las funciones que ejercía en el ámbito de las estructuras religiosas, y gracias a unos pocos documentos literarios y no literarios que nos muestran a figuras del clero actuando concretamente en la historia de su tiempo. Debemos decir también que la especial naturaleza de las fuentes que conocemos hace difícil trazar los pasos de un desarrollo histórico del sacerdocio egipcio, por lo que suele hablarse de este como de una realidad constantemente igual a sí misma y que en el curso del tiempo no experimentó más que leves cambios, casi al margen de consideraciones cronológicas. Incluso admitiendo que, debido al conservadurismo de la sociedad egipcia (el cual, se interprete como se interprete, es un dato seguro de su historia), apenas haya cambiado a lo largo de los milenios, no hay duda de que buena parte de este modo de ver las cosas debe atribuirse al carácter extraordinariamente reticente de las fuentes a nuestro alcance.

Un ejemplo puede verse en el pasaje de Herodoto antes citado, en el cual se afirma claramente el carácter hereditario de los cargos sacerdotales en el Antiguo Egipto: «cuando uno [un sacerdote] muere —afirma el historiador griego— su hijo le sucede en el mismo cargo». La noticia, tal como se nos ha transmitido, probablemente es verdadera para la

época en la que Herodoto visitó el país; por otro lado, la hereditariedad de los cargos religiosos es un hecho comprobado durante la época grecorromana en general, suficiente para justificar hasta un cierto punto la imagen, tal vez falsa en otros aspectos, de un Egipto dividido en clases impermeables entre sí. El problema es saber cuál era la situación en las épocas anteriores y cuándo se determinó esa progresiva esclerosis de las estructuras sociales que llevó a la hereditariedad.

Sabemos con seguridad que el ingreso en el ámbito del sacerdocio podía producirse, en teoría, solo por nombramiento del soberano (o de un delegado suyo) y que, por lo demás, en la sociedad egipcia existió siempre la tendencia a transformar los cargos, religiosos o no religiosos, en hereditarios. En las autobiografías de sacerdotes y de funcionarios aparece a menudo la aspiración de que el hijo pueda ocupar el lugar que ha sido del padre, cuando este deje su puesto. No hay duda de que esta tendencia a hacer hereditarios los cargos manteniéndolos en el seno de un mismo ámbito familiar podía ser anulada por la intervención personal del soberano, quien en ciertos casos reclamaba para sí el nombramiento del sacerdote (por lo general de rango elevado), bien por razones de oportunidad práctica, por ejemplo para recompensar con una rica prebenda a un funcionario fiel, o bien por razones de política general, como la dictada por la necesidad de controlar el clero de un templo especialmente importante.

Este cuadro, sin embargo, se ve complicado por la circunstancia de que en determinados casos los herederos podían reivindicar, y de hecho reivindicaban, cargos sacerdotales ocupados por el padre o por otros antepasados y que habían sido sustraídos a estos ilegítimamente por personas extrañas a la sucesión hereditaria, todo lo cual

vendría a demostrar que en un determinado momento histórico la situación *de hecho* que permitía la hereditariedad de los cargos, y que tenía como único límite la intervención correctora del soberano, se ha transformado en una situación *de derecho* en la cual el faraón no podía intervenir tal vez más que como juez de última instancia para restablecer los derechos violados de los herederos legítimos. El estado de las fuentes, sin embargo, no permite considerar como segura esta reconstrucción, ni nos permite tampoco formular una cronología fiable porque esta se funda en pruebas indirectas y prácticamente al margen de un cuadro cronológico válido, al menos para la época anterior a la grecorromana.

Para comprender el papel y las funciones que el sacerdote desempeñaba en el ámbito de la sociedad a la que pertenecía, es necesario tener en cuenta algunas características generales de la religión egipcia y de la posición que el soberano tenía en esta y en la estructura constitutiva del país.

La observación de Herodoto según la cual en Egipto no había un solo sacerdote por cada dios, sino que, al contrario, estos eran muchos bajo un jefe único, capta con gran exactitud una de las características esenciales de la organización del sacerdocio en el Antiguo Egipto, precisamente en cuanto contrastaba de modo evidente con lo que ocurría en el mundo helénico.

El sacerdote egipcio, en el mismo momento en que entraba al servicio de una divinidad, se convertía en parte de una estructura organizada según una rígida jerarquía, en cuyo vértice estaba un «sumo sacerdote» que podía asumir distintos nombres según los lugares y las divinidades, pero que en todo caso constituía para él la última meta. La carrera

sacerdotal podía comenzar en un punto cualquiera de la estructura jerárquica: desde el grado más bajo, por ejemplo, pasando luego por los intermedios, hasta llegar a la cúspide, o bien desde uno de los grados intermedios o directamente desde el más elevado.

Fuera cual fuera el destino del sacerdote común que entraba a formar parte de esta estructura —recorriera todos los grados hasta llegar al vértice o se quedara durante toda la vida en la parte más baja de la jerarquía o en uno de los grados intermedios— el hecho es que el sacerdocio, visto desde fuera, se presentaba como una estructura completa y totalmente autónoma respeto a cualquier otra. De ese modo, cada templo, ya fuera grande o pequeño, constituía desde el punto de vista organizativo una especie de iglesia autocéfala, sin ninguna subordinación jerárquica respecto a cualquier otro clero, a no ser que estuviera expresamente previsto y, por así decir, codificado.

La consecuencia de todo ello es que no se puede hablar en absoluto de *un sacerdocio* en el Antiguo Egipto, sino de *sacerdocios*, cada uno de ellos completamente independiente respecto a los otros: no tiene ningún sentido, pues, ni en el plano histórico-religioso ni en el de las relaciones políticas, presentar al clero egipcio como una realidad distinta y opuesta al poder civil: como mucho, hay casos aislados en los que un determinado clero se ve enfrentado —o coaligado — con el poder civil. En otras palabras, en el Antiguo Egipto no hubo nunca nada semejante a lo que puede ser una Iglesia en el sentido moderno del término ni, por consiguiente, nada semejante a los conflictos entre Iglesia y Estados nacionales a los que repetidamente ha asistido la historia occidental, y ni siquiera a un Estado teocrático en el que una doctrina religiosa se convirtiera en acción política y de gobierno a través de las estructuras estatales.

En Egipto, el sacerdote pertenecía a un dios que era objeto de culto en un determinado templo de una determinada localidad. Esto explica por qué en las fuentes egipcias los títulos sacerdotales iban siempre acompañados por la indicación del dios al que se referían, y por qué las indicaciones genéricas como «sacerdote», sin otra especificación, eran más bien raras. Es verdad que se podía ser sacerdote de varias divinidades —adoradas también en localidades distintas—, pero esto indicaba solo la simultánea pertenencia de una misma persona a organizaciones sacerdotales paralelas. Este hecho encuentra confirmación en que el grado jerárquico alcanzado podía ser distinto en relación con las distintas divinidades, aunque estas fueran objeto de culto dentro de un mismo templo.

Esta situación refleja con exactitud los caracteres originales de la religión egipcia y la modalidad de su desarrollo histórico. En el Antiguo Egipto, las divinidades no estaban organizadas según un sistema jerárquico coherente: cada centro importante tenía sus divinidades, que no tenían relación alguna con las divinidades de los centros vecinos salvo, por vínculos posteriores de sincretismo o de subordinación teológica que a menudo son solo el reflejo de situaciones de carácter político. Las divinidades del Antiguo Egipto fueron durante toda la historia del país divinidades locales, en el sentido de que todo lugar —ciudad o pueblo— tenía las suyas propias, cuyo culto se remontaba frecuentemente a tiempos muy remotos de la prehistoria o de la protohistoria, y tuvo un desarrollo paralelo al de las divinidades de los centros vecinos.

En las distintas fases de la agregación territorial que a lo largo de los siglos llevó a formas cada vez más complejas de organización estatal, hasta la unidad del país entero a comienzos de la era histórica, alrededor del 3000 a. C., los

dioses que eran objeto de culto en los centros individuales no se dispusieron jerárquicamente en una relación de dependencia respecto de los de los centros que poco a poco iban constituyéndose como puntos de referencia en el proceso de realización de la unidad nacional, sino que, por el contrario, mantuvieron la independencia unos de otros. De este modo, se llegó a configurar un sistema policéntrico que explica bastante bien el exasperado politeísmo de la religión egipcia, la cual, en último término, aparece no como una explicación coherente del universo en nombre de un principio informador único, sino como la suma de un número extraordinariamente grande de religiones paralelas, apenas mitigado por la reunión de las divinidades en familias —tríadas compuestas por padre, madre e hijo/a de la pareja divina—, por las especulaciones sincretistas de grandes centros de cultura religiosa y por el predominio en todo el territorio de las divinidades dinásticas.

La pluralidad de los centros religiosos se tradujo en la correspondiente pluralidad de los sacerdocios: la presencia de divinidades «imperiales», aquellas que en determinados momentos históricos se convirtieron en divinidades panegipcias, a veces por medio de una modesta corrección del sistema en sentido sincretista —el caso de Amón-Re a partir de la XVIII dinastía es un caso emblemático a este respecto—, no modificó básicamente la situación arriba expuesta, porque no dio lugar a sacerdocios «nacionales», sino solo a un aumento, algunas veces ingente, de la importancia de un clero local —en el caso antes citado, del tebano—, acompañado tal vez de la propagación del culto de esa divinidad a otros centros, con la creación de otros cultos locales semejantes, y en ellos otros sacerdocios autónomos y paralelos respecto al original.

Este panorama de extraordinaria fragmentación se resuelve, en realidad, en la persona misma del soberano. Desde los primeros tiempos de la historia egipcia, el faraón reunía en sí la doble calificación de rey del Alto y Bajo Egipto. El proceso de unificación entre norte y sur de Egipto había llegado en los albores del tercer milenio a. C. a su punto final en una especie de unión personal de los dos estados en los que se dividía el país durante el período predinástico. Aunque la unificación había llegado a través de una victoria militar del Sur sobre el Norte, el primer soberano de la época dinástica —el Menes de la tradición clásica, pero también de las fuentes egipcias— no había incorporado el Norte al reino del Sur, sino que había reunido en su persona las dos coronas, presentándose como aquel en quien se sumaban los atributos de rey del Norte y del Sur.

La garantía de la indisolubilidad del vínculo entre los dos reinos fue reforzada transfiriéndose la persona del soberano de este mundo al mundo de los dioses. Por más que se haya dudado, incluso acreditadamente, del carácter divino de la realeza faraónica, no parece poder ponerse en duda que, al menos en el plano del dogma, el soberano era considerado como una divinidad a la que estaba confiada *pro tempore* la tarea de gobernar Egipto y destinada, después de la muerte, a regresar al cielo, de donde había descendido, para reunirse con sus hermanos los dioses, convirtiéndose así en una de las estrellas imperecederas, y siguiendo su destino de divinidad astral.

Como partícipe de la naturaleza de los dioses, y siendo él mismo un dios, el soberano mantenía con estos una relación privilegiada, si no exclusiva: le correspondía asegurar concordancia entre el orden que regulaba la vida del universo y la parte de la creación, Egipto, cuyo gobierno le había sido confiado, y al cual los egipcios se referían con el

término de *maat*, palabra de muchos significados que en esta acepción servía precisamente para indicar el equilibrio entre el mundo visible y el sobrenatural, en donde reinan los dioses.

Nudo gordiano de tal acuerdo era la benevolencia con Egipto de la numerosa comunidad de las divinidades. El soberano estaba obligado a asegurársela al país que gobernaba a través de los actos de culto y de la presentación de las ofrendas en los templos. En cuanto perteneciente al mundo de los hombres y al de los dioses, el soberano era el único autorizado para desempeñar la delicada tarea, a la vez civil y religiosa, de preservar las relaciones con los dioses y de asegurar a Egipto su protección. Él era, pues, el único sacerdote verdadero del país, el único titular auténtico de la función sacerdotal; por su naturaleza, era el sumo sacerdote de todas las divinidades individuales, y así como en su persona se sumaban la realeza del Sur y la del Norte, en él se hacía unidad la variada multiplicidad de los cultos. Cada sacerdocio tenía su culmen en la persona del faraón. De hecho, el soberano delegaba sus funciones en el sumo sacerdote de cada organización templar, que así pues en realidad no era más que un simple sustituto del rey: eso explica que el soberano pudiera siempre no solo nombrar, sino también revocar a las personas designadas por él en el cargo, poniendo fin ocasionalmente a la sucesión de padres a hijos.

Que el culto fuera prerrogativa del soberano está atestiguado además por las representaciones que aparecen grabadas o esculpidas en las paredes de los templos. Aquí, la relación entre el mundo de los dioses y el de los hombres se confía de manera casi exclusiva al faraón y, de manera bastante más modesta, a otros componentes de la familia real, en primer lugar a la reina. En escenas que se repiten

con pocas variantes en las distintas localidades y en los distintos templos, es el rey quien oficia los ritos de culto respecto a los dioses, quien les presenta las más variadas ofrendas y recibe a cambio su protección y la benevolencia que revertirá en todo Egipto. En los tiempos de Amarna (1353-1336 a. C.), esta relación exclusiva entre el mundo divino y el humano cuyo intérprete era el soberano se acentuó todavía más con la eliminación incluso en los monumentos privados, como las estelas y las escenas representadas en las tumbas, de todo acto de culto que no tuviera como protagonista al soberano y a los demás componentes de su familia, con una reafirmación muy clara, también en el plano figurativo, del principio de que la función sacerdotal era prerrogativa real.

El intercambio y la continua interferencia entre el mundo de los hombres y el de los dioses que tenían como protagonista al faraón, encuentra una especie de sublimación en las escenas del templo de Abu Simbel que muestran a Ramsés II (1279-1213) presentándose ofrendas a sí mismo como dios, sentado en cuarto lugar junto a la tríada a la cual se había consagrado el edificio.

El conjunto de los datos que manejamos muestra, en esencia, que el sacerdocio era privilegio del soberano y que constituía uno de los aspectos en los que se manifestaba la función real, siendo en el otro el gobierno de Egipto, ambos tan estrechamente relacionados que podían considerarse simplemente como caras de una misma moneda. El principio de la delegación soberana de las funciones del culto en el sacerdocio hacía que los miembros del clero no se distinguieran demasiado de los otros funcionarios del Estado, excepto en el campo específico de las funciones que ejercían. También su servicio aparecía en algunos aspectos como un servicio civil, en cuanto que se ejercía para el

Estado y por el Estado, de cuya estructura, en última instancia, eran partícipes en su papel de especialistas. Esto explica muy bien, además, cómo en determinados momentos históricos el soberano confió al templo importantes funciones económicas. No se trataba en tales casos de transferencia de poderes del Estado a una estructura autónoma y contrapuesta a este, sino de un simple hecho organizativo dentro de las estructuras estatales.

Solo cuando el sacerdocio (o, mejor, *un* sacerdocio) tienda a superponerse al poder real y a sustraer a este parte de sus prerrogativas, el sistema entrará en crisis y desembocará, durante el reinado de Amenofis IV/Ajenatón (1353-1336 a. C.), en un conflicto abierto y declarado entre la monarquía y el clero del templo de Amón-Re en Tebas, conflicto que pasará por diferentes vicisitudes que culminarán con el ascenso al trono al final de la XX dinastía (1188-1069) de Herihor, primer profeta de Amón.

Por importante que resulte, este conflicto, sin embargo, fue solo un episodio en una situación histórica que duraría varios milenios, en la cual la función del soberano como única autoridad legítima para mantener las relaciones con el mundo de los dioses no fue nunca seriamente cuestionada.

El templo era el lugar privilegiado en el que se desarrollaba la función sacerdotal. En su calidad de delegado del soberano, de técnico especialista en las relaciones con lo divino, el sacerdote no se distinguía como tal sino en el interior del templo. No parece que una vez fuera de este se le exigiera un tipo especial de vida, ni que estuviera sometido a exigencias de ningún género, relacionadas, por ejemplo, con su vivienda o su vestido, ni que, por otra parte, su pertenencia a una organización sacerdotal implicara necesariamente una preparación específica de carácter

teológico o un noviciado establecido con miras a un progresivo refinamiento moral.

El carácter de *servicio* que ostentaba el sacerdocio egipcio excluía a aquellos que formaban parte de las actividades no estrictamente relacionadas con aquel. La fama de poseer una ciencia refinada y en algunos aspectos misteriosa, y de haber alcanzado un completo dominio de las pasiones que se traducía también en un decoro en el comportamiento exterior, que encontramos recogida en términos de gran admiración en los textos de los escritos clásicos, es el fruto de situaciones de la época tardía, maduradas durante los últimos tiempos del Egipto faraónico o en época ptolemaica y romana, pero que no reflejan, al menos por lo que se puede deducir atendiendo a la documentación que conocemos, el estado de la cuestión en épocas anteriores, cuando el sacerdote podía ser una persona de gran prestigio moral, capaz de elaborar especulaciones de orden teológico, sin que eso coincidiera necesariamente con su servicio a una divinidad.

El carácter temporal al menos de una parte de los cargos sacerdotales, y la falta de exclusividad —en el sentido de que una misma persona podía reunir cargos sacerdotales y cargos administrativos civiles—, hacían que el sacerdote no estuviera destinado a una vida separada de aquella de todos los demás egipcios, sino que Estado religioso y Estado laico, para expresarnos en términos modernos, eran situaciones abiertas y perfectamente intercambiables, tanto que era posible pasar de una a otra sin ninguna dificultad. Cuando cesaba en el cargo y volvía a la cotidianeidad de la vida civil, el sacerdote egipcio no debía de presentar ninguna característica que permitiera distinguirlo de la variada gama de funcionarios de grado más o menos elevado y de mayor o menor autoridad.

La actividad desarrollada en el interior del templo era, pues, la que cualificaba al sacerdote como tal, y la estructura misma de los edificios de culto era la que de algún modo condicionaba la naturaleza de los actos de culto que se desarrollaban en su interior.

El templo egipcio, como lo conocemos a partir del segundo milenio hasta la época ptolemaica y romana, es un edificio construido según una estructura estándar que no tiene en cuenta sus dimensiones: grande (algunas veces enorme) o pequeño, contiene siempre los mismo elementos que se disponen según un esquema susceptible de muy pocas posibilidades de variación. El templo se encuentra en el interior de una vasta área delimitada por una muralla de adobe de dimensiones a menudo imponentes, que podía rodear también a otros edificios de culto de menor importancia y a otra serie de construcciones, también estas de adobe, que albergaban los «servicios», almacenes y casas para los sacerdotes y para los demás agregados al culto, guardias y personal administrativo.

El templo, propiamente dicho, se desplegaba sobre todo a lo largo, con una estructura de «catalejo». Según se avanza por las secciones en las que esa se articula, se advierte un progresivo rebajamiento de la cubierta y un leve pero perceptible alzamiento del suelo hasta alcanzar la capilla donde se custodiaba el tabernáculo en el cual se conservaba la imagen de la divinidad. La consecuencia más relevante de esta estructura se encontraba en el hecho de que, a medida que se penetraba en el interior del templo, después de acceder por la puerta monumental que se abría en el primer pilono, se pasaba de la plena luz del sol en el patio descubierto, a la penumbra de la sala hipóstila y a la oscuridad cada vez más densa en la que estaba inmerso el *sancta sanctorum* y los vanos que lo rodeaban.

Una estructura de este tipo está destinada, por su propia naturaleza, a un culto reservado solo a los sacerdotes, con la exclusión casi total de los fieles. El templo era la casa de una imagen en la que un dios se complacía en manifestarse, y no estaba destinado a acoger a nadie más que aquellos consagrados a su culto. Visto desde el exterior, rodeado por una sólida muralla de protección y delimitado por esas grandes murallas de piedra que son los pilonos, el templo egipcio presenta muchos elementos en común con una fortaleza. En su interior residía la divinidad a la cual estaba dedicado, que habitaba en él con su propia familia, y que de ese modo estaba protegida tanto de las fuerzas hostiles que lo quisieran atacar, como de las miradas indiscretas de los que no estaban vinculados a su servicio. El templo era la casa del dios, pero no de sus fieles, que por regla general estaban excluidos de la visión de la estatua divina. Era el dios quien en determinadas ocasiones, como podían ser las fiestas o las procesiones periódicas, abandonaba temporalmente su morada y se mostraba a sus fieles.

En estas condiciones, es evidente que el acceso al templo estaba reservado únicamente al personal especialista, los sacerdotes y los miembros de los servicios auxiliares. Todos los demás estaban rigurosamente excluidos del recinto sagrado, al que tan solo podían acceder en determinadas circunstancias. Ni siquiera el sacerdote podía proceder al servicio divino más que en determinadas condiciones: solo podían acceder al *sancta sanctorum* después de cumplir algunas prescripciones rituales, siendo la primera de ellas la purificación de su persona.

Una excepción al cuadro que hemos esbozado del templo como morada de la divinidad y como lugar en el cual desde la plena luz uno se introducía en la oscuridad que anunciaba la presencia de lo divino, era la constituida por los templos

solares, o sea los templos en los que se adoraba al sol en su naturaleza de astro que resplandece en lo alto del cielo. Es evidente que adorar al sol en un templo de tipo tradicional, como el antes descrito, en el cual la oscuridad permitía el encuentro entre los oficiantes y su dios, no habría tenido ningún sentido: el dios sol atraviesa el cielo cada día y todos los hombres, no solo los sacerdotes adeptos a su culto, pueden verlo. La condición en la que él se revela a los hombres —y lo hace cada día— es la plenitud de la luz diurna.

> Te levantas hermoso en el horizonte del cielo
> Atón vivo que has dado origen a la vida:
> y cuando surges del horizonte oriental,
> llenas toda tierra con tu belleza:
> tú eres bello, grande, resplandeciente, alto sobre toda la tierra,

cantaba el faraón Amenofis IV / Ajenatón dirigiéndose a su dios, Atón, que no era más que una de las formas que el sol podía asumir a los ojos de los egipcios —el disco solar considerado en su naturaleza de astro resplandeciente en el culmen de su recorrido celeste—. Dada su índole, el templo solar asumió una estructura completamente distinta de la de los templos destinados al culto de las otras divinidades: un amplio patio al aire libre, en cuyo centro se encontraba un altar donde se depositaban las ofrendas destinadas a la divinidad y que a veces podía estar presidido por un símbolo solar, como el obelisco.

En Ajetatón, la capital de Ajenatón, que se asentaba sobre el lugar de la actual Tell El-Amarna, encontramos un ejemplo muy bello de una estructura de este tipo. El templo de Atón presenta la sencilla planta antes descrita, sin el obelisco que se encontraba, en cambio, en los templos solares de la V dinastía en Abu Ghurab, cerca de Saqqara. En él se encuentran unas representaciones que nos muestran al

soberano oficiando en persona las ceremonias del culto divino, con lo cual reafirma solemnemente que el sacerdocio es función reservada en primer lugar al faraón. Pero también en este ejemplo debe admitirse que Amenofis IV/Ajenatón, en el caso de los templos construidos fuera de la capital, delegó sus funciones en sacerdotes que estaban al frente.

Como se ha visto más arriba, pertenecer al sacerdocio de una determinada divinidad significa entrar en una jerarquía, sobre cuya estructura estamos relativamente bien informados, al menos en cuanto a los templos más importantes. Por lo que se refiere a los otros, de más modestas dimensiones, algunos indicios, constituidos sobre todo por las titulaciones de personajes que desempeñaron cargos sacerdotales, demuestran que estos tenían una organización semejante a la de los grandes templos, de los que se distinguían, no por una estructura diferente del sacerdocio, sino más bien por el número de las personas que los componían.

Dentro del numeroso personal que prestaba servicios en el interior de un templo debe hacerse una distinción, ante todo, entre los que formaban parte de la jerarquía sacerdotal propiamente dicha, los sacerdotes, y los que constituían el personal administrativo y técnico del templo, organizados a su vez en una estructura paralela a la anterior. Por lo que se puede deducir de la documentación disponible, se trataba de dos estructuras abiertas, en el sentido de que la pertenencia a una no excluía la pertenencia a la otra. En otras palabras, en una misma persona podían confluir las dos competencias: la de sacerdote y la de funcionario administrativo. De todas formas, el paso de una a otra parece una práctica normal, también porque, quizá, la distinción que hacemos nosotros entre ellas puede ser en cierto modo artificial, pues se trata siempre de un servicio prestado a la divinidad, uno en el

ámbito del ritual religioso y otro en el de la administración de los bienes que pertenecían al dios y que permitían el funcionamiento de su templo.

En la jerarquía sacerdotal propiamente dicha, debe hacerse una distinción muy precisa entre el alto clero, que se encargaba del culto y al cual le estaban confiadas funciones directivas y disciplinarias, y el bajo clero, al cual le concernían únicamente funciones auxiliares. No obstante, tanto el uno como el otro tenían en común la necesidad de purificación ritual, así como la calificación del título de *uab (w'b)*, «puro», que constituía la connotación más auténtica, el verdadero denominador común entre los diversos cargos sacerdotales: no es casual que en copto la palabra *oueb*, que deriva de la misma raíz, designara al «cura» cristiano.

En el vértice de la estructura sacerdotal del templo estaba el «primer profeta», cuya importancia era directamente proporcional a la de su dios: el primer profeta de divinidades como Amón, Ptah o Re, era un personaje de altísimo rango, que al prestigio religioso del cargo añadía, al menos en ciertos períodos históricos, un peso político de primer orden, hasta el punto de constituir, como se ha visto en el caso del sumo sacerdote de Amón-Re en Tebas, una especie de contrapunto del poder político encarnado por el soberano. «Primer profeta» traduce, según la impropia terminología de las fuentes griegas, el término egipcio *ḥm-nṯr-tpy*, «primer servidor del dios», que subraya mucho mejor el papel de *servicio* que se ha señalado ya como característica del sacerdocio egipcio: nuestro «sumo sacerdote», sin reflejar exactamente la expresión egipcia, se aproxima más a la realidad de los hechos.

El primer profeta de ciertas divinidades era designado con expresiones especiales que reflejaban no tanto su posición

jerárquica como la función que había ejercido, muchas veces en una antigüedad remota, en el culto al dios. Si el poderosísimo jefe del sacerdocio de Amón en Tebas respondía al simple título de «primer profeta de Amón», el sumo sacerdote de Heliópolis era designado como «el grande en visiones de Re», que aludía a su privilegio de tener visión directa del dios, mientras que el de Ptah en Menfis, igual a él en rango e importancia histórico-religiosa, recibía el curioso título de «grande de los artesanos», porque las artes estaban bajo la protección del dios demiurgo Ptah y su templo era considerado como una especie de taller donde los sacerdotes eran «artesanos» y el sumo sacerdote, por consiguiente, jefe de los artesanos. En otros casos, el sumo sacerdote era designado con un epíteto de la divinidad a la que servía, que por lo tanto pasaba del dios a su sacerdote titular; por ejemplo, el célebre Potasimto de Farbaithos, un importante general que militó durante el reinado de Psammético II (595-589 a. C.), ostentaba el título sacerdotal de «gran combatiente y señor del triunfo», que en su origen no era más que un epíteto del dios Hormerti, divinidad venerada en su ciudad de origen.

Siguiendo el orden jerárquico de arriba a abajo, en un grado inferior al primero se encuentran el segundo, tercero y cuarto profetas. No sabemos exactamente en qué se diferenciaban sus funciones de las del sumo sacerdote, pero parece muy probable que el segundo profeta ejerciera funciones vicarias respecto al primero. También es cierto que cada uno de estos cargos le era asignado a un solo titular; se trataba, en otras palabras, de sacerdocios individuales, y no de órganos colegiales. Segundo, tercero y cuarto profetas debían de tener funciones directivas que englobaban las del sumo sacerdote. Incluso el grado más bajo, el de «cuarto profeta», tenía una cierta importancia,

teniendo en cuenta que el célebre Montuemhat, que como se ha visto ejerció funciones muy próximas a las reales en el nomo tebano entre la XXV y la XXVI dinastía, ostentaba el título de «cuarto profeta de Amón y príncipe de la ciudad [=Tebas]». Esta singular unión de un título sacerdotal que merece solo el cuarto lugar en la jerarquía sacerdotal y un cargo civil tan importante indica por un lado, como se ha visto anteriormente, que el sacerdocio de Amón había perdido mucha de su influencia sobre el poder político, pero por otra parte confirma que también el cuarto profeta debía de gozar de cierto prestigio, porque no es imaginable que un personaje del rango de Montuemhat se contentara con un cargo religioso excesivamente modesto.

Por debajo de estos se hallaba la categoría de los sacerdotes ordinarios, en egipcio *ḥmw-nṯr*, los «servidores del dios», cuyo número podía ser relativamente grande, y variaba, de hecho, según las dimensiones y la importancia del templo. Estos estaban organizados en grupos que, con un término griego, llamamos *phylài*, cuatro en cada templo hasta la época ptolemaica, cuando se añadió una quinta. A diferencia de los altos cargos de la jerarquía, se trataba de sacerdotes temporales que prestaban servicio en turnos de un mes de duración, de modo que, teniendo en cuenta que las *phylài* eran cuatro, cada uno de ellos estaba dedicado al servicio divino solo durante tres meses al año. Es probable que cuando las *phylài* pasaron a ser cinco se produjera una reorganización general de los turnos de servicio, seguramente en términos de reducción.

A la cabeza de esta categoría de sacerdotes se encontraba un «ministro de los profetas», que evidentemente tenía funciones directivas. No sabemos cuáles eran sus relaciones con el primer profeta; en todo caso, había a su lado un

«inspector de los profetas», cuyas funciones están suficientemente claras por el propio título, y un «profeta suplente», evidentemente un «adjunto» que actuaba en caso de impedimento del titular. También cada una de las *phylài* tenía un jefe, un «grande de la *phylé*» o, para expresarnos a la manera griega, «filarca».

Inmediatamente después de los profetas había un grupo de sacerdotes que recibían el nombre de «padres del dios», cuyas funciones son difíciles de definir. El único dato seguro es que también esta categoría pertenecía al estrato más elevado del clero egipcio, como demuestran numerosas relaciones de cargos religiosos en las cuales los «padres del dios» son mencionados constantemente después de los profetas. También el título de «prepósito de los misterios» corresponde a un sacerdote de rango elevado, pero, como en el caso anterior, no sabemos decir qué papel ejercía en la jerarquía sacerdotal: entre las hipótesis formuladas está la de que tomaba parte en ceremonias destinadas a celebrarse frente a grupos restringidos de sacerdotes o incluso en presencia del soberano, cuando este se dirigiera a visitar un templo y participara, por tanto, en los ritos que en él se celebraban.

Venía luego la vasta tropa de sacerdotes de bajo rango. Entre estas el grupo más abundante era el que formaban los «sacerdotes-*uab*», o sea los «sacerdotes-puros», caracterizados únicamente por el hecho de realizar la purificación ritual, y organizados también ellos, como los profetas, en cuatro *phylài*, si su número era suficientemente grande para permitirlo. Existía también entre ellos una jerarquía, y se les confiaba una larga serie de tareas no exactamente relacionadas con el culto, que podían comprender las más diversas actividades —a menudo de carácter material—, como llevar la barca divina durante las

procesiones, pero que requerían unos conocimientos rituales mínimos.

Este escalón de la jerarquía incluía además a los «sacerdotes lectores», a los cuales se confiaba la lectura de textos sagrados durante las ceremonias religiosas, y que alguna vez añadían al de «lector» el título de mago (*ḫry-tp* en egipcio), lo que prueba la estrecha relación existente entre las dos funciones. El «lector y mago» tenía un papel que en determinadas circunstancias podía ser relevante. Para comprender la importancia que un «sacerdote lector y mago» podía llegar a tener en la antigua sociedad egipcia, recuérdese que la tumba más grande de toda la necrópolis tebana fue construida para un tal Petamenope que, a comienzos de la XXVI dinastía (664-525 a. C.), desempeñó ese cargo en la corte.

La serie de los cargos inferiores podía comprender después a sacerdotes con funciones no siempre bien definidas, como aquellos que, valiéndonos del término griego, llamamos *pastaphòroi*, a los cuales correspondía llevar los objetos necesarios para el culto; aquellos que tenían como tarea seleccionar a los animales para la ofrenda y luego sacrificarlos, y finalmente los *onirocrìtai*, a los que se confiaba la interpretación de los sueños.

Este variopinto desfile era cerrado, finalmente, por los llamados sacerdotes-horarios, que seguramente establecían mediante la observación astronómica el momento exacto en el que debían dar comienzo los actos de culto, y elaboraban los *horoskòpoi*, cuyo cometido específico era determinar los días fastos y nefastos del calendario.

V. El clero del que se ha hablado hasta ahora es un clero exclusivamente masculino. Es cierto, en cambio, que el Antiguo Egipto conoció desde las épocas más antiguas de su

historia un clero también femenino que no tuvo, excepto algún caso esporádico, una importancia comparable a la de aquel, y acerca del cual, por otra parte, estamos menos informados. Para usar una fórmula suficientemente amplia, se puede decir que las mujeres tenían en los templos egipcios una función *grosso modo* comparable a la del personal especializado, bien porque a estas se les reservaban papeles típicamente femeninos, o bien porque desempeñaban tareas que necesitaban una especialización.

Desde el primer punto de vista, típico sacerdocio femenino era aquel que recibía el nombre de «esposa del dios», con el que se designaba a una sacerdotisa consagrada a la unión con la divinidad, obviamente masculina, que habitaba en el templo. La «esposa del dios» en Tebas tuvo durante la época tardía una importancia pareja, y en ciertos momentos incluso superior, a la del «primer profeta de Amón», tanto que el cargo estuvo reservado solo a las hijas de los soberanos. La llegada a Tebas en el 656 a. C. de la hija de Psammético I, Nitocris, que llevaba en su propio séquito un rico cortejo de funcionarios saltas y que estuvo a punto de ser adoptada como sucesora de la sacerdotisa en funciones, Shepenuepet II, constituyó uno de los hechos más memorables de la historia egipcia durante la XXVI dinastía. El deber de la «esposa» iba, pues, más allá de la unión mística con su dios, implicando muchos y más concretos intereses políticos y económicos, como demuestra el cortejo de funcionarios que estaban al servicio de estas princesas.

Además de la «esposa», el templo podía tener también un harén compuesto por las «concubinas» del dios. Se da aquí un evidente paralelismo entre las estructuras del templo y las del palacio real: también el faraón tenía una esposa y un harén. Debe precisarse, no obstante, que en el Antiguo

Egipto no existe nada parecido a la prostitución sagrada. La relación de la esposa y las concubinas con el dios se mantenía en un plano puramente espiritual, porque la prohibición de realizar actos sexuales en los templos era absoluta y no admitía excepciones de ninguna clase, como corrobora asimismo el testimonio de Herodoto, que observa: «también allí [=en Tebas] una mujer [=la esposa del dios] duerme en el templo de Zeus tebano [=Amón]: [...] se dice que no tiene relaciones con ningún hombre» (I, 182).

Funciones especializadas que parecen reservarse en gran parte a personal femenino son aquellas relacionadas con la música, que tenía un lugar preeminente en las ceremonias religiosas: bailarinas, cantantes y músicas aparecen documentadas en todas las épocas de la historia egipcia, y no pocas damas pertenecientes a la alta sociedad, esposas de sacerdotes importantes o de altos funcionarios, se incluían en estas categorías.

Si los sacerdocios de los distintos templos constituían entidades cerradas en sí mismas, cada una independiente de las otras, en cambio hay indicios de que ciertas formas de colaboración entre distintos cleros no eran desconocidas, y que debía de existir una estructura mínima de carácter «nacional» que coordinaba sus actividades. Sabemos que en determinadas circunstancias los sacerdotes de un templo se reunían en sínodo, y sínodos de mayores dimensiones, que comprendían más sacerdocios, si no todos los sacerdocios egipcios, están igualmente documentados.

Además, el hecho de que existiera un cargo de «ministro de los profetas de todos los dioses del Sur» y uno de «gobernador de los profetas del Norte y del Sur» nos hace pensar que existía en Egipto algo parecido a un ministerio

de asuntos del culto, aunque su alcance sigue siéndonos desconocido.

El templo egipcio era también el punto de referencia de importantes actividades económicas. Cuando menos, este debía de disponer de los medios necesarios para su funcionamiento. Para ello tenía una especie de dotación integrada por vastas propiedades inmuebles con cuyas rentas se cubrían sobre todo los gastos de personal. Conviene tener en cuenta que el servicio sacerdotal no era en absoluto gratuito, sino que comportaba prebendas que debían de hacerlo más bien apetecible, ya que se intentaba hacerlas hereditarias y con tal de poseerlas se desencadenaban interminables procesos judiciales.

A estos debían añadirse los gastos inherentes a las ceremonias religiosas —como los de las ofrendas (vegetales y animales) que se hacían a las divinidades— y al mantenimiento del templo: podían destinarse a la limpieza y a la restauración de la construcción en el interior del recinto sagrado, o a la adquisición y sustitución de los adminículos y de los objetos necesarios para el culto.

Todas estas actividades, y en primer lugar la administración de los bienes del templo, requerían un sinfín de funcionarios que se ordenaban en rígidas jerarquías y que debían de producir una cantidad inmensa de documentos administrativos y de contabilidad. Constituían estos el personal civil del templo, que, al estar excluido por principio de las funciones sacerdotales, podía desempeñar un papel de notable importancia dentro de aquel, gracias a las delicadas tareas que se le asignaban, especialmente en aquellos templos que eran poseedores de grandes riquezas.

La función principal del sacerdote egipcio era, por tanto, el servicio divino. No obstante, para ser admitido en él, se

debían reunir algunas condiciones de pureza ritual que concernían a la persona misma del sacerdote, y que se alcanzaban por medio de las abluciones en el lago sagrado y de la depilación total del cuerpo. Era necesario, además, que el sacerdote vistiera ropas de lino (la lana estaba absolutamente prohibida), se protegiera los pies por medio de sandalias y respetara determinados tabúes sexuales y alimenticios. En relación con esto, debe observarse que es muy improbable la existencia de tabúes extendida por todo Egipto. Los sacerdotes debían abstenerse, es cierto, de las carnes de ciertos animales y también de determinados vegetales. Recuérdense los versos despectivos con que Juvenal los acusaba no solo de adorar a los animales, sino también de privarse, por motivos religiosos, de probar un simple puerro o una cebolla. En realidad los tabúes alimenticios existían, pero se limitaban a los animales y a las plantas en las que se manifestaba una cierta divinidad, y estaban circunscritos a sus fieles y a su sacerdocio. Tenían, pues, un carácter eminentemente local y no tenían vigencia fuera de la ciudad o del nomo donde el dios era adorado. Solo en la persona del soberano, sacerdote supremo en el cual confluían todos los sacerdocios, es probable que se sumaran todos los tabúes y todas las prohibiciones alimentarias: su pureza debía ser absoluta y extendida a todos los cultos del país.

El templo era la casa del dios, cuya presencia se percibía como un hecho real a través de la estatua que se encontraba en el *sancta sanctorum*. El culto, en consecuencia, comprendía toda una serie de actos que consistían fundamentalmente en los cuidados físicos que se prestaban a la estatua.

El ritual del culto divino diario pasaba por unas fases que eran las mismas en cualquier templo egipcio. Las diferencias

podían consistir en la riqueza de las ofrendas que se presentaban a la divinidad, en el número de los oficiantes y, en definitiva, en el mayor o menor fasto que rodeaba a toda la ceremonia. La fase inicial del culto matutino contemplaba la preparación de las ofrendas animales y vegetales que debían llevarse ante el dios, y la formación de una especie de procesión que las llevaba al interior del templo, y que formaban los sacerdotes en funciones ese día. Estos se habían preocupado ya de hacer las abluciones que garantizaban su pureza, indispensable para la celebración de la ceremonia.

Después que las ofrendas habían sido depositadas en los altares debidamente purificadas, el sacerdote de más alto rango, en el instante mismo en que el sol hacía su aparición en el horizonte, se encargaba de abrir las puertas del santuario, acompañado por los cantos destinados a despertar a la divinidad que habitaba el interior del templo. Comenzaba en este momento la fase más importante y más solemne. El sacerdote se adentraba en la oscuridad del *sancta sanctorum* apenas iluminada por la luz de las antorchas y abría la puerta del tabernáculo en cuyo interior se hallaba la estatua de la divinidad, que se revelaba así a los ojos del oficiante, el cual gozaba del privilegio de contemplar el ídolo a través del cual su dios se complacía en manifestarse.

La imposición de las manos sobre la estatuilla y la pronunciación de algunas oraciones precedían a la comida divina, constituida por las ofrendas que anteriormente se habían acumulado en los altares, y cuyo disfrute efectivo era luego «trasladado», como decían los egipcios, a los sacerdotes y demás personal del templo, que se servían de ella para sus comidas diarias. La divinidad tomaba solo una parte que escapaba a la percepción de los sentidos, y lo que

sobraba, compuesto por una realidad más sólida y material, era destinado a los seres humanos.

La fase siguiente comprendía los cuidados dirigidos a la persona misma de la divinidad, o sea a su estatua, tratada como si fuera un ser vivo. Era lavada, maquillada y revestida con ropas nuevas que sustituían a las que había llevado el día anterior; no hace falta decir que cada uno de estos momentos estaba señalado por precisas prescripciones del ritual, como aquella que preveía la ofrenda de cuatro bandas de lino de la mejor calidad y de cuatro colores diferentes: blanco, azul, verde y rojo. En determinadas ocasiones, el dios era adornado con joyas y con otros objetos simbólicos, relacionados con sus atribuciones. Por fin, siempre con las atenciones del sacerdote que había abierto el *Nads*, la estatuilla era sometida a la unción con el óleo y recibía la ofrenda de los granos de sal y de resina. En este momento terminaba la ceremonia y quedaba solo cerrar de nuevo las puertas del tabernáculo y poner el sello que se rompería a la mañana siguiente. Mientras se realizaban algunos actos finales, como libaciones de agua y fumigaciones de incienso, la oscuridad envolvería de nuevo el tabernáculo donde la estatuilla del dios estaba custodiada.

Esta era, indudablemente, la parte más importante del ritual diario; pero los sacerdotes todavía tenían obligaciones que cumplir a lo largo del día. Primeramente, a mediodía: se trataba de un rito mucho más sencillo que el matinal, limitado a libaciones y a ofrendas de incienso. La misma operación, de forma un poco más compleja, se repetía por la tarde. No obstante, el tabernáculo, tanto en un caso como en el otro, ya no volvía a abrirse hasta la mañana siguiente. Al caer la noche, el templo se cerraba y quedaba desierto: solo podía verse a los astrónomos y a los encargados del cómputo del tiempo trabajando en su tejado.

El «trabajo» de los sacerdotes egipcios no se agotaba en las ceremonias del culto diario. A estas se añadían las salidas periódicas del dios. Su estatuilla se colocaba sobre una reproducción de la barca sagrada en dimensiones reducidas y era llevada a espaldas de los oficiantes por las calles de las aldeas. Mucho más raramente, con ocasión de grandes fiestas religiosas, la imagen del dios se conducía en procesión dentro de una barca que navegaba por el Nilo, según un recorrido que a veces podía llegar a ser muy largo y que, en todo caso, estaba rígidamente definido en el ritual.

Dejando aparte los aspectos «festivos» de la salida del dios fuera de su casa, la procesión constituía una importante ocasión de encuentro entre la divinidad y sus fieles; era el momento en que la relación sacerdote-dios se ampliaba por un instante hasta abarcar a aquellos que normalmente estaban excluidos del recinto sagrado donde habitaba la divinidad. La relación se ampliaba, pero no interrumpía: durante la procesión, los fieles tenían ocasión no solo de ver a su dios, sino también de interrogarle sobre problemas grandes y pequeños de la vida cotidiana. En esta función oracular, los sacerdotes desempeñaban el inevitable papel de intermediarios, que los hacía eslabón insustituible entre el pueblo de los fíeles y el dios del cual eran únicos «servidores», acreedores de una relación privilegiada, si no exclusiva, con él.

Las tareas del sacerdote, sin embargo, no acababan aquí, sino que abarcaban también otros campos cuyos límites frecuentemente es difícil definir con precisión. Les atañía por ejemplo, lo que se define como la justicia «a las puertas de los templos», una función judicial, no cabe duda, pero cuyo verdadero alcance en realidad no conocemos. Los litigantes, probablemente por motivos de modesta entidad, se dirigían a las puertas del templo. Allí, uno o más

sacerdotes resolvían rápidamente la querella, evitando que esta se llevara ante la justicia ordinaria. Es probable que este aspecto de la actividad sacerdotal estuviera ligado de algún modo con el oracular y con aquel que se explicaba a través de la interpretación de los sueños, que en última instancia implicaban una relación directa con la divinidad.

El sacerdote egipcio podía llegar, sin embargo, a desempeñar funciones todavía más elevadas que las descritas hasta ahora. La fama de sabios y doctos de que gozaban entre los pueblos extranjeros, y que es recogida ocasionalmente por las fuentes clásicas, derivaba de su pertenencia a esa institución cultural, educativa y religiosa que los egipcios llamaban «casa de la vida» que estaba integrada en los templos y actuaba a la vez como *scriptorium* y como institución de enseñanza superior, muy cercana en importancia y contenido a nuestras universidades. Los sacerdotes que formaban parte de las casas de la vida ostentaban el título de «escriba del libro divino» y tenían el cometido de conservar y transmitir el patrimonio cultural que se les había confiado y que se custodiaba en las bibliotecas de los templos, copiando los libros de contenido religioso, pero también obras de carácter científico, como los textos astronómicos y los matemáticos, médicos y mágicos. Naturalmente, esta actividad de «copia» de textos antiguos que se realizaba en la escuela y para la escuela, tenía como consecuencia que el templo y las casas de la vida se convirtieran en cenáculos de cultura, frecuentados por sacerdotes-intelectuales que elaboraban también obras originales y a la vez eran quienes, a través de la enseñanza, transmitían a sus escolares la cultura heredada del pasado, y con ella, inevitablemente, la ideología de la clase dirigente: cultura «laica», en parte, ya que en las escuelas se leían no solo obras religiosas, sino también textos profanos, los

«clásicos» de la tradición literaria egipcia, que constituían la base de la formación cultural de los jóvenes.

Existía, por último, una postrera categoría de sacerdotes, cuyas funciones, en cambio, diferían notablemente de las descritas hasta ahora: la de los oficiantes de las ceremonias funerarias. Para comprender su importancia, debe tenerse en cuenta que en el Antiguo Egipto los ritos funerarios exigían una notable inversión de riqueza, y constituían por ello una considerable fuente de bienes para los sacerdotes y, más o menos directamente, también para los templos.

De los funerales no se ocupaban los sacerdotes ordinarios o «servidores del dios», sino unos sacerdotes especializados, los «servidores del *ka*», o sea *grosso modo* los «servidores del alma» del difunto. Estos se encargaban del funeral propiamente dicho, del rito de la sepultura y del culto funerario que se podía concretar en la institución de una pequeña fundación a favor de un sacerdote que asumía el deber de asegurar al difunto las ofrendas funerarias y las demás ceremonias necesarias para su supervivencia en el más allá. En torno a la institución de las tumbas, a la preparación de la ofrenda funeraria, a la momificación y a los funerales existía un notable volumen de negocio, y es lógico que los sacerdotes no perdieran la ocasión de asegurarse parte sustancial de él.

Si bien es relativamente fácil resumir las tareas de los sacerdotes egipcios, así como enumerar sus títulos y sus genealogías, resulta mucho más difícil rellenar este magro esqueleto con historias de vidas reales que den dimensión humana a la función abstracta o burocráticamente considerada. Por diversas razones, la documentación que nos ha llegado, que no es abundante ni uniformemente distribuida en el tiempo, nos ofrece casos que están en los

extremos: sacerdotes de vida particularmente reprochable y sacerdotes de vida tan ejemplar que se parecen mucho a los santos de la tradición cristiana. Al que querríamos conocer, y sin embargo se nos oculta del todo, es al sacerdote inmerso en la rutina de la vida cotidiana, en sus relaciones con el templo, con los fieles y con los habitantes de su pueblo o ciudad.

El sacerdote egipcio no tenía la tarea de difundir una fe religiosa o predicar la conformidad con una ley moral de la cual debería ser el primero en dar testimonio con un comportamiento intachable y que sirviera de modelo a los fieles en cuyo templo prestaba servicio. Profundamente inmerso en la vida de su tiempo, el sacerdote egipcio podía constituir un modelo de vida moral o, por el contrario, un ejemplo que se debía evitar, del mismo modo que existían, en otros sectores de la vida del Estado, funcionarios ejemplares y funcionarios deshonestos.

De este modo, cuando los testimonios que poseemos se muestran un poco más explícitos y vemos a sacerdotes implicados en escándalos de toda índole, no parece que se pueda captar, en las palabras de quien narra estos, una especial reprobación por el hecho de que las personas implicadas pertenecieran al clero de un templo. Pero si bien es cierto que el sacerdote no es un modelo de vida moral, también lo es que en los últimos tiempos de la historia egipcia, y después, en la época ptolemaica y romana, fue asumiendo cada vez más connotaciones en este sentido, debido quizá a la acentuación de los valores morales de los miembros del clero y a la extensión del concepto de «pureza» más allá del ámbito relacionado con el culto, hasta afectar a los comportamientos de la vida «cotidiana».

Sin embargo, en la época tardía las cosas tampoco fueron siempre así, como está generosamente atestiguado en ese impresionante documento conocido por los estudiosos como la «petición de Peteesi», contenida en el papiro Rylands IX que se conserva en Manchester. En este importante texto, escrito en demótico y que puede datarse a comienzos de la primera dominación persa (XXVII dinastía: 525-404 a. C.) un tal Peteesi, que pertenecía a una familia sacerdotal de origen tebano trasladada a Teudjoi, la actual El-Hibe —ciudad del Medio Egipto—, desde los tiempos del rey Psammético I (664-610 a. C.), narra en un oficio dirigido a las autoridades de su nomo la historia de una larga controversia que oponía desde hacía más de un siglo a su familia y a los sacerdotes de un templo local dedicado al culto de Amón, y cuyo objeto era disfrutar de una prebenda que sus antepasados habían recibido en usufructo. Es imposible seguir esta controversia en toda su extraordinaria riqueza de vericuetos jurídicos, que hacen el relato muy similar a una novela de aventuras. Baste recordar que en la interminable disputa que opone a la familia de Peteesi y a los sacerdotes del templo de Amón, estos emplearon todos los recursos, lícitos e ilícitos, para imponer sus pretensiones, desde el homicidio o la agresión a mano armada hasta el incendio doloso, pasando por las tentativas de ganar para la propia causa a importantes personajes del gobierno local e incluso del «nacional». No se olvide, por otro lado, que nosotros poseemos la versión de los hechos de Peteesi, último descendiente que conocemos de esta familia, e ignoramos la versión de los sacerdotes de Amón. No se puede descartar que estos, a su vez, tuvieran una buena lista de cargos contra Peteesi y sus antepasados.

Que estos métodos violentos e ilegales no eran una novedad de la época saíta-persa, sino que, por el contrario, tenían una larga tradición a sus espaldas, lo prueba el

escándalo que estalló en Elefantina bajo el reinado de los faraones Ramsés IV y Ramsés V (1156-1145 a. C.) durante la XX dinastía, cuando parte de los sacerdotes del dios local Jnum formaron una verdadera asociación para delinquir bajo las órdenes de un tal Penanuqet: hurto de bienes pertenecientes al templo, agresiones y corrupción de funcionarios del estado son solo algunos de los numerosos delitos que se imputaron a esta banda de criminales.

Es difícil decir si casos como estos eran frecuentes. Probablemente no, y consuela pensar que Penanuqet y su banda acabaron siendo desenmascarados y procesados y que Peteesi, en cualquier caso, pudo escribir el alegato con el cual pedía justicia, aunque no es seguro en absoluto que la obtuviera. Una prueba, tal vez, de que la sociedad egipcia, en este caso concreto su sacerdocio, estaba sana, puesto que podía reaccionar ante estas situaciones de criminalidad —tanto más graves cuanto que provenían de miembros del servicio divino— y sabía hacerlo.

En el polo opuesto tenemos a Petosiris, sumo sacerdote del dios Thot en Hermópolis, que dejó inscrita una autobiografía en las paredes de su tumba, situada en la necrópolis de Tuna El-Gebel y construida en forma de pequeño templo en los primeros tiempos de la dominación griega en Egipto, durante el reinado de Filipo Arrideo (323-316 a. C.). La imagen que Petosiris ha querido dejar de sí mismo es la de un santo que eligió pasar toda su vida en la sumisión de la voluntad de dios y en la observancia de la ley moral; la muerte es aceptada con resignación, pero en la firme convicción de que dios premiará a aquellos que han sabido vivir conforme a sus mandamientos, haciendo el bien y huyendo de toda acción maligna. La muerte es un mal

inevitable, pero el justo sabe que en el más allá hay un premio que hará más fácil el abandono de la vida.

Este modo de concebir la vida y el destino que espera a los hombres después de la muerte dictan a Petosiris páginas de gran altura moral, dignamente célebres por la viva imagen que contienen de este período crepuscular de la civilización egipcia, en el cual los destinos individuales se mezclan a menudo de manera inextricable con los del país sometido, nuevamente, al yugo de una dominación extranjera.

> Oh, vosotros [que aún estáis] vivos [en la tierra —dice Petosiris— y que venís a esta necrópolis y véis] esta tumba, venid [porque] yo os instruiré en la voluntad de dios. Yo os guiaré en el camino de la vida, el buen camino de quien quiere seguir a dios. ¡Feliz aquel cuyo corazón le conduce hacia él! ¡Firme en la tierra es la vida del que siente un corazón firme sobre el camino de dios, y grande en [esta] tierra es la felicidad del que tiene en su corazón un gran temor de dios!

Se vuelve sobre este tema, ampliándolo, en la gran inscripción autobiográfica en la que conviene detenerse más:

> Oh, vosotros, profetas todos oh, vosotros, sacerdotes-*uab*, oh vosotros, sabios que entráis en esta necrópolis y veis esta tumba, orad a dios por su dueño [...] porque yo soy beneficiado por su padre, alabado por su madre, amado por sus hermanos [...] El occidente [=el reino de los muertos] es el país del que no tiene pecados; se alaba a dios con motivo de que un hombre le haya alcanzado y nadie lo alcanza si el corazón no es sincero en el ejercicio de la justicia. Allí no se hace distinción alguna entre el pobre y el rico [...] Yo fui fiel al señor de Hermópolis [=Thot] desde mi nacimiento. Todos sus consejos estaban en mi corazón: [por eso] me eligieron como administrador de mi templo, porque sabían que el temor de él estaba en mi corazón.

Las palabras de Petosiris se caracterizan por el tono seguro de una elección moral ya irreversible. El sacerdote no agota sus tareas con el cumplimiento estricto del servicio divino ni con la correcta administración de las propiedades del templo, sino que se convierte en un modelo de vida, en el cual los otros, los excluidos de la vida del templo y del contacto diario con la divinidad, pueden y deben inspirarse con miras a una vida futura en la que ricos y pobres encontrarán por igual la recompensa a una vida sin pecado.

La muerte es, en última instancia, el lugar donde la ley de dios, infaliblemente justa, encuentra su plena aplicación, y que la tumba de Petosiris tenga forma de templo no es casual.

Con esta imagen de recta moralidad, expresada en tonos un poco predicatorios, se presenta Egipto a sus nuevos señores, los griegos llegados al Valle del Nilo tras la conquista de Alejandro. Y los rasgos que hemos podido advertir en el clero egipcio durante los siglos siguientes, hasta el final del paganismo, coinciden singularmente con el retrato del sacerdote egipcio que es posible reconstruir a través de la autobiografía de Petosiris.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

S. Donadoni, *La religione dell'Antico Egitto*, Bari, 1959.

A. M. Donadoni Roveri (ed.), *Civiltà degli Egizi. Le credenze religiose*, Turín, 1988.

H. Gauthier, *Le perssonel du dieu Min*, El Cairo, 1931.

H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig, 1926.

H. Kees, *Der Gótterglaube im alten Ägypten*, Leipzig, 1941.

H. Kees, *Das Priestertum im Ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit*, Leiden-Colonia, 1953.

H. Kees, *Die Hohenpriester des Amun von Kamak von Herihor his zum Ende der Äthiopenzeit*, Leiden, 1964.

J. Leclant, *Enquêtes sur les sacerdoces et les sanctuaires égyptiens à l'époque dite «éthiopienne»*, El Cairo, 1954.

J. Leclant, *Montouemhat*, El Cairo, 1961.

G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, El Cairo, 1923-24.

G. Lefebvre, *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la* XXI[e] *Dynastie*, París, 1929.

A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, París, 1902.

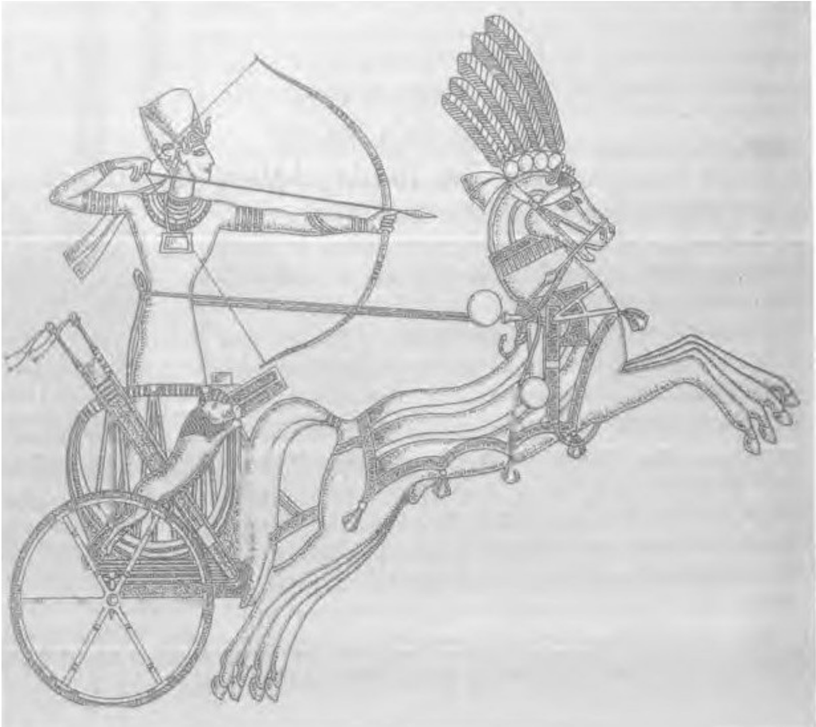
E. Otto, *Die biographischen Inschriften der Ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung*, Leiden, 1954.

S. Sauneron, *Les prêtres de l'Ancienne Egypte*, Paris, 1961.

Capítulo sexto

EL SOLDADO

Sheikh ʻIbada al-Nubi



Faraón, con todo su armamento, en un carro de guerra.

Los monumentos egipcios más antiguos —es decir, las paletas protodinásticas— representan o aluden a una actividad guerrera. El faraón victorioso aparece en la fachada de todos los templos egipcios y las escenas de batalla son el tema de los grandes relieves históricos del Imperio Nuevo. Pero a esta ostentación belicosa no le corresponde en realidad ni una actitud psicológica difundida ni una experiencia militar, poco menos que excepcional, en las numerosas autobiografías egipcias. En este mismo volumen, la estructura militar ha sido tratada ya en distintos momentos, pero atenuada bajo la figura del campesino, del escriba, del funcionario, del extranjero, del esclavo o, en otro sentido, del soberano. El militar en cuanto tal, las virtudes militares en cuanto tales, no forman parte del panorama oficial que el mundo egipcio transmite de sí mismo. Puede ser significativo el hecho de que, mientras que hay infinitos modos de definir al «enemigo», y los hay también para definir la batalla y la lucha, no haya en egipcio un término preciso y especial para definir la singular situación jurídica, política, social y económica que es la «guerra» en cuanto tal.

Ese aspecto tan contradictorio de cuanto venimos diciendo deriva de hechos y de conceptos bien identificares. La «insularidad» de Egipto hace de él un país cuyas fronteras están bien delimitadas por desiertos y por mares, y por ello entre las más seguras que se puedan imaginar, y a la vez tales que empujan a la definición de una *ecumene* orgánica y potencialmente autosuficiente. La necesidad de enfrentarse a «otros» no será impuesta por la situación más que cuando el valor absoluto de esta *ecumene* se vea comprometido en determinados momentos, ligados a un latir más intenso de la sociedad (y por lo tanto de la historia) de Oriente Próximo. Normalmente, los «otros» son más bien los flecos que se colocan alrededor del cosmos egipcio, los

nómadas, los habitantes de las regiones limítrofes que abastecen a Egipto de determinados productos minerales o de otro tipo: no organismos estatales, sino grupos étnicos que, fuera del intercambio normal y pacífico de bienes, solo pueden ser objeto y sujeto de pillajes. Elementos perturbadores en el tranquilo proceder de la realidad egipcia, y a los que por eso el representante y la personificación oficial de esta, el soberano, tiene obligación de poner freno. Las acciones de fuerza contra esos, así pues, son percibidas siempre como intervenciones contra «rebeldes» o fuerzas descompuestas que comprometen fuertemente el orden — que en concreto es el orden egipcio. Como el soberano asegura el culto divino, descargando de la responsabilidad a los individuos, así él tiene el deber de proteger a Egipto. Igual que delega sus funciones rituales en un sacerdocio, delega también sus funciones militares: pero sigue siendo titular único del culto así como de las empresas guerreras. Por eso, muy raramente, culto y guerra son temas recogidos más que en una documentación ritual y áulicamente convencional.

Este planteamiento, si bien abstracto, se pliega en muchos aspectos a las exigencias de la sociedad egipcia en los distintos momentos de su desarrollo, y no solo es posible identificarlo en sus diferentes formas, sino también valorar el peso cada vez mayor de la realidad militar en la historia egipcia, y trazar así un cuadro de cuál fue la verdadera importancia de este personaje tan raras veces mostrado por la sociedad egipcia como es el soldado.

Aparte las alusiones a victorias representadas en grafitos que recuerdan (especialmente en el Sinaí) la llegada de expediciones egipcias en busca de minerales preciosos, como la turquesa y la malaquita, hay algunos otros datos que arrojan luz sobre las actividades militares de la época de las

pirámides. Es indicado pensar que los problemas organizativos planteados por el empleo de masas de mano de obra tan numerosas y cuya actividad debía coordinarse, habrán obligado en esta época a los egipcios en condiciones de constituir complejos disciplinados, a organizar su supervivencia y a especificar sus funciones. En otras palabras, a sentar las premisas que serán características de los ejércitos egipcios, es decir, la minuciosa atención puesta en los aspectos logísticos. Este aspecto «civil» se relaciona, por otra parte, con lo que es la implantación y la función del ejército en este tiempo: el servicio militar es una de las tantas prestaciones a las que está sometido el egipcio, y no presupone una profesionalidad específica. Los soldados generalmente son empleados en misiones fuera (o en las márgenes) del territorio egipcio para llevarse los productos preciados. Las tropas deben proteger a los obreros de los ataques de los nómadas y, si es necesario, colaborar en operaciones técnicas: no desempeñan las típicas funciones agresivas, sino más bien una función intimidatoria.

Que esta, sin embargo, no fuera la única posibilidad de empleo de los hombres de armas, resulta de algunos pocos, pero elocuentes, documentos pictóricos y escritos. Una representación de la V dinastía en Saqqara, en la tumba de Kaemhesit, y otra de la misma época en Dishasha, en la provincia, en la tumba de Inti, nos aportan las dos primeras ilustraciones de una acción militar *in fieri*. En los dos casos se trata de asedios a fortalezas que están a punto de caer en manos egipcias. En Saqqara se ha representado un campo fortificado dentro del cual hay hombres, mujeres, niños y ganado, y cuyos muros son atacados por saboteadores que horadan sus cimientos con azadones y, mucho más vigorosamente, por un grupo de soldados armados solo con hachas que suben por una escala apoyada en la muralla, que

ha sido arrimada haciéndola avanzar sobre unas ruedas (las ruedas normalmente no se usan en Egipto antes del Imperio Nuevo, por eso aquí están cargadas de una connotación de máquina bélica). Mucho más vivido y detallado es el relieve de Dishasha, donde vuelve a aparecer el motivo de la escala (aquí, en cambio, sin ruedas) y de los saboteadores, aunque se narra con viveza lo que sucede dentro de la fortificación, donde algunos escuchan el ruido siniestro de los que derriban el muro desde fuera, hay un ajetreo de mujeres en torno a los heridos, y el jefe que se desespera. Fuera, están representadas las fases de la batalla y el cuerpo a cuerpo entre los egipcios, armados con hachas, y sus enemigos, ya atravesados por las flechas del primer enfrentamiento a distancia, y que por sus vestidos muestran claramente su origen asiático. Cierra el cuadro la fila de los prisioneros atados en cordada, seguidos por el soldado egipcio todavía armado, y que lleva a una niña a las espaldas (un tema que será tratado con *verve* humorística en época ya mucho más tardía). Es inevitable suponer que representaciones tan excepcionales reflejarían casos específicos; pero al margen de esto, queda el testimonio de una actividad militar fuera de las fronteras egipcias, y de técnicas obsidionales elementales, pero ya implantadas.

El documento más explícito y significativo procede de un texto autobiográfico de singular amplitud, que narra cómo las múltiples habilidades de las que estaba dotado un funcionario llamado Uni le llevaron a recorrer todos los pasos de una carrera enormemente diversificada en sus funciones y en sus atribuciones, desempeñando aquellas de administrador, funcionario, cortesano, armador y técnico de transportes, juez en procesos delicadísimos y, entre otras cosas, general:

Su majestad atacó a los asiáticos de la arena. Su Majestad formó un ejército de muchas decenas de millares, provenientes de todo el Alto Egipto, desde Elefantina en el Sur, hasta Afroditópolis en el Norte, provenientes del Delta, provenientes de las dos Mitades del Dominio, en su totalidad, provenientes de las fortalezas, del interior de las fortalezas, provenientes de Irtet de los nubios, de Megia de los nubios, de Iam de los nubios, de Uanat de los nubios, de Kaau de los nubios y provenientes del país de los libios.

Su Majestad me puso a la cabeza de este ejército, mientras gobernadores, secretarios del rey del Bajo Egipto, amigos únicos del gran castillo, gobernadores y príncipes de castillos del Valle y del Delta, amigos, jefes de la Parte del Dominio, estaban al frente de un regimiento del Valle y del Delta, de los castillos de los que eran príncipes o de los nubios de esas tierras extranjeras.

Yo, en cambio, era el que hacía los planes, cuando tenía el cargo de ministro en los jentiu-she, para la buena marcha de la campaña, para que ninguno de ellos ocupara el lugar del compañero, para que ninguno de ellos robara la masa del pan o las sandalias al caminante, para que ninguno de ellos se llevara vestidos de ninguna ciudad, para que ninguno de ellos se llevara ninguna cabra de nadie.

Los conduje por la Isla del Norte, por la Puerta de Imhotep, por el distrito de Horus Nebmaat [Snefru], mientras tenía el cargo de [...]. Pasé revista a cada uno de estos regimientos, mientras que ningún servidor antes les había pasado revista.

Volvió este ejército en paz,
después de destruir la tierra de Aquellos-que-están-en-la-arena.
Volvió este ejército en paz,
después de saquear la tierra de Aquellos-que-están-en-la-arena.
Volvió este ejército en paz,
después de destruir sus fortalezas.
Volvió este ejército en paz,
después de haber cortado sus higos y sus vides.
Volvió este ejército en paz,
después de prender fuego a las casas de toda su gente.
Volvió este ejército en paz,
después de deshacer las tropas que estaban allí en muchas decenas de millares.
Volvió este ejército en paz,
después de llevar a las tropas que estaban en ella en grandísimo número como prisioneros.

Me ensalzó Su Majestad por esto más que por cualquier otra cosa. Su Majestad me envió a dirigir este ejército cinco veces, para combatir con estos regimientos en la tierra de Aquellos-que-están-en-la-arena y a toda rebelión suya.

Su Majestad me ensalzó por mi modo de actuar más que por cualquier otra cosa. Se me informó de que había rebeldes por alguna causa entre estos extranjeros [que

viven] en la «Nariz de la gacela». Después de pasar en barcos de carga, junto con estas tropas, desembarqué tras las alturas de la montaña, al norte de Aquellos-que-están-en-la-arena, mientras que una mitad de este ejército andaba por los caminos.

Regresé después de haberlos prendido a todos, después de aniquilar a cada rebelde que había entre ellos.

Este balance de actividades guerreras basta por sí solo para dar los elementos principales de lo que ha sido el soldado del Imperio Antiguo. Antes que nada, se ha de destacar un hecho que será siempre típico del ejército egipcio: la copresencia de egipcios y extranjeros. Están los nubios, muy claramente identificados en su procedencia, por medio de las continuas y bien conocidas relaciones que con el mundo de Nubia mantiene Egipto en ese tiempo, pero están también los libios. Son las gentes que tradicionalmente abastecen de mercenarios, y que aquí aparecen mandadas por «jefes de los intérpretes» —los funcionarios egipcios encargados de las relaciones con los extranjeros. Pero el personal de la administración civil y de los templos manda también a los egipcios: cada autoridad que debe ejercer esta liturgia militar asume también su mando, dando así la impresión de que lo que fundamentalmente cuenta en este variopinto ejército es la capacidad de organización. Uni, que asume el mando general, narra sus méritos civiles de moderador de esta soldadesca (que sin duda algún vestido y alguna cabra robaría, pese a todo); pero la narración de la auténtica guerra es confiada a un himno marcadamente literario, que representa el ápice estructural de la relación, pero que no tiene, desde luego, la garra del balance realista.

Que no se trate de un mero diletante militar, resulta claro de la posterior exposición del plan para derrotar a los habitantes de la «Nariz de la Gacela». Estos, a la primera señal de peligro, aunque sea vaga («había rebeldes por alguna causa»), son atacados con un plan muy complejo que prevé un movimiento de tenaza entre tropas que avanzan

por tierra y tropas de desembarco. También aquí se prefiguran experiencias militares que tendrán plena aplicación en el Imperio Nuevo y que muestran el florecer de una tradición de «arte militar».

La presencia de fortificaciones egipcias en territorios fuera de Egipto está testimoniada desde los tiempos más antiguos: en Elefantina, la isla que queda frente a la Primera Catarata y que está ya (y lo estaba aún más en tiempos antiguos) en territorio étnicamente nubio, una fortaleza testimonia la presencia egipcia y lleva el nombre de Huni, un rey de la III dinastía, y en Nubia existen fortalezas del Imperio Antiguo, escondidas bajo otras de época posterior (así en Buhen, en la Segunda Catarata). No es unívoca la interpretación de estos datos, que pueden significar solo bases fijas y convenidas para los numerosos intercambios y misiones comerciales en la región; pero de estos contactos y de estas presencias le proviene a Egipto el hábito de recabar de estos países soldados que permanecerán en Egipto. Los hemos encontrado un poco más arriba en el variado Ejército de Uni, pero se alude a ellos en otros lugares como «nubios pacificados» (es decir «sometidos») o con el nombre étnico de med-jau (que corresponde a los actuales bedja).

Son tropas asignadas a Egipto, con el cometido de mantener el orden público en general, y por eso a menudo con funciones simplemente de policía. Pero estos nubios terminan por formar parte integrante del panorama sociológico egipcio; y por eso, en el «Lamento de Ipu-uer» sobre la caída de la monarquía menfita, tiene sentido el versículo donde se habla de este. En el trastocamiento general de los valores, que es el tema de la denuncia del autor, este se pregunta: «¿Cómo puede un hombre matar a su propio hermano? Las tropas que hemos reclutado para

nosotros se han convertido en un pueblo del Arco [designación convencional de los enemigos, “Los Nueve Arcos”] y han venido para destruir».

Que estas tropas, identificables poco antes en el texto como medjau y nubios, ahora «destruyan» es algo equiparable a un fratricidio, y prueba del desorden universal.

Esta alteración de los valores al final de la época menfita —que marca todo el desarrollo posterior de la civilización egipcia— tiene también una especial repercusión militar. Al caer una autoridad central y constituirse los distintos centros autónomos de poder, con el desorden económico estalla una violencia inmediata y personal («se va a arar con el escudo», «el fuerte roba las cosas al débil», «si tres hombres van por el mismo camino, se encontrarán solo dos: los más son los que matan a los menos»), o bien, más áulica en sus expresiones, una violencia a nivel estatal. El rey debe hacer frente a príncipes rebeldes, que a su vez combaten entre ellos. Nace en este período un formulario de celebración de la ferocidad, que es precisamente de príncipes guerreros, y que pasará luego a los soberanos —y estará entonces estrechamente limitado a ellos— de la época posterior en adelante.

«Yo era diestro con el arco, poderoso con su brazo, uno muy temido por sus vecinos», dice Jety, un príncipe de Assiut. «Soy un valiente que no tiene igual», repite como un estribillo a cada uno de los textos que ilustran su tumba en El-Mo’alla Anjtyfy, nomarca de Hefat. Estos príncipes narran y representan sus empresas con cuadros y textos de colorido muy vivo:

El jefe del ejército de Armant vino a decir: «He ahí, oh, valiente, desciendes la corriente hasta la fortaleza [de Armant]». Así he ido yo, descendiendo corriente abajo, a la región que se halla al Occidente de Armant, y he encontrado que Tebas y Coptos, en su totalidad [habían asaltado] las fortalezas de Armant en la «Colina

de Semejsen». A causa de esto habían venido ante mí [?]. Entonces [mis brazos] fueron fuertes [contra ellos] como un arpón en las narices de un hipopótamo fugitivo. Luego remonté la corriente para demoler sus fortalezas con la valiente milicia de Hefat. Porque yo soy un valiente que no tiene igual.

Este relato de los hechos, narrado en primera persona, describe un caudillo rápido y enérgico, según el gusto del tiempo en que las autobiografías se complacían en poner en evidencia la capacidad de éxito personal. Pero con más objetividad, o al menos con una definición de la operación en toda la complejidad de su desarrollo y de la implicación personal de los combatientes, otra inscripción de esa misma tumba narra el mismo hecho bélico:

Habiendo descendido corriente abajo con mis valientes y fieles reclutas, tomé tierra en la orilla occidental del nomo tebano, mientras que el comienzo de la flota estaba [a la altura] de la «Colina de Semejsen» y el final de la flota estaba [a la altura] de la «Hacienda de Tjemy». Mis fieles reclutas buscaron el combate entre la región situada a Occidente del nomo tebano, pero nadie se atrevía a salir por miedo a ellos.

Entonces, habiendo descendido la corriente, tomé tierra en la orilla oriental del nomo tebano, mientras que la vanguardia de la flota estaba a la altura de la «Tumba de Imby» y el final de su flota estaba (a la altura) del «Prado de Sega». Asediaron sus muros después de que las puertas fueran cerradas ante ellos por miedo. Entonces estos valientes y fieles reclutas se transformaron en explotadores a través del Oriente y del Occidente del nomo tebano, con el deseo de entrar en combate, pero nadie se atrevía a salir por miedo a ellos. Porque yo soy un valiente que no tiene igual.

Pero aparte estas aventuras fuera de su provincia, las milicias locales tienen una función local más cotidiana y pacífica: «Cuando llegaba la noche, uno que anduviera por los caminos de noche me daba las gracias, porque el terror de mis soldados le protegía como a uno que estuviera en su casa», dice un príncipe de Assiut (Griffith, Siut, III 1.10).

Precisamente de la tumba de un nomarca de Assiut provienen dos impresionantes grupos de figurillas fijadas en pies de madera que representan cada uno a un regimiento de hombres armados en marcha. Están ordenadamente dispuestos en cuatro filas de diez hombres cada una, y

constituyen probablemente una unidad táctica. Un grupo representa a egipcios, vestidos con un simple taparrabo y provistos de una lanza con punta en forma de laurel en la derecha y un escudo que en lo alto termina en ojiva, de madera, cubierta de piel, en la izquierda. El segundo grupo, en cambio, está compuesto por soldados armados únicamente con arco, caracterizados como nubios. Con este tipo de tropas se combaten guerras civiles que hacen popular y difundida la profesión y la actividad del soldado. En las tumbas de los príncipes aparecen representados ritos hímnicos, danzas guerreras, ataques a fortalezas en las cuales atacantes y defensores son representados, en ambos casos, como egipcios y nubios a la vez. Las fortalezas están provistas de merlones y de bastiones escarpados, y por la otra parte se han inventado sistemas para vulnerar los muros, más complejos que antiguamente, consistentes en refugios móviles bajo los cuales es posible acercarse y golpear la construcción con pesadas vigas. Si todavía podemos pensar en una prestación militar, se da también, sin duda, la formación de una profesionalidad especializada. Esta es detectable sobre todo en las fortalezas nubianas: además de su esporádica presencia en Egipto, en Gebelein, un poco al sur de Tebas, una amplia serie de estelas funerarias nos recuerda su presencia como la de una compleja organización. Aparecen representados en un estilo rústico con sus arcos en la mano, con sus flechas, acompañados a menudo por sus perros en una tipología muy distinta de la egipcia. Son un verdadero núcleo étnico integrado en el contexto egipcio, que actúa dentro de él y para él, pero que mantiene su fisonomía. Es un precedente que tendrá una gran trascendencia en la posterior historia de Egipto.

Sobre el trasfondo de este inquieto mundo feudal se entrevé a los soberanos, limitados en sus actividades, pero aún esenciales: entre los príncipes algunos los reconocen todavía como superiores y ponen las armas a su servicio («Tenía una gran flota… benjamina del rey cuando venía hacia el sur», dice un príncipe de Assiut), y hay en cambio quien se opone a ellos («He salvado a mi ciudad el día del saqueo ante el terror de la casa real», dice con protervo orgullo un príncipe de Hermópolis) (Hatnub, 23.24).

La necesidad de medirse en todo momento con soldados, ya sean fieles o rebeldes, pero en cualquier caso armados, para los soberanos de la época ha sido determinante para la actividad política y para el papel que ha debido asumir en este contexto la monarquía.

La autoridad soberana parece que ha sido especialmente incidente en la parte septentrional del país, entre Menfis y Heracleópolis y en el Delta. Un texto real de la época, la «Instrucción para Merikare», atribuida al padre de este, describe muy bien la importancia de las fuerzas armadas en la perspectiva de la monarquía:

«Enriquece a tus funcionarios y atiende a tus guerreros [*‘h3yw*]. Da en abundancia a los reclutas [*ḏ3mw*] de tu séquito» (Merikare, XXII). Un poco antes había dicho: «Prepara reclutas [*ḏ3mw*] para que la Corte te ame […]. En veinte años de servicio siguen gustosamente su corazón, y luego los relegados pasan a la reserva. Los soldados [*s’qyw*] se incorporan al servicio, en su lugar, llamados para la instrucción».

El texto perfila claramente la formación de una clase de militares de dedicación plena y especialmente formados, en el ámbito de la ciudad egipcia.

Al lado de las luchas que de tanto en tanto bañan en sangre a Egipto para afirmar la supremacía del rey sobre sus príncipes —ya sean estos, formalmente, sus sostenedores o sus adversarios—, un problema que deben resolver aún es el de la protección de las tierras fértiles, los pastos y las aguas egipcias frente a la invasión de los nómadas que viven en sus fronteras. La monarquía se asigna el cometido de cerrar el paso a estos extraños, y la misma *Instrucción para Merikara* habla de la disposición de colonos egipcios en fortalezas en el Bajo Egipto, que son a la vez «ciudadanos» y soldados «que saben tomar las armas». La llamada «Vía de Horus» (y Horus es el dios que se personifica en el rey) está formada por una serie de fuertes que desde el istmo de Suez controlan las vías de agua, desde el desierto hasta el Medio Egipto, en Minia. Atravesar este paso protegido es difícil, como muestra la *Historia de Sinuhé*, situada en una época solo un poco posterior a aquella de la que hablamos, que narra este paso arriesgado bajo la mirada de los centinelas que desde lo alto de las fortificaciones vigilan todos los movimientos. Un texto pseudoprofético, que ensalza al fundador de la XII dinastía, Amenemhat I, quien concluye con su obra este período «feudal», describe la situación a la que él pone fin:

> Los asiáticos caerán por el terror que inspira, los libios caerán ante su llama, los nobles serán poseídos por su cólera y los enemigos por su fuerza [...]. Se construirán los muros del Príncipe (muros = fortalezas) para impedir que los asiáticos desciendan a Egipto. Deberán pedir el agua como un favor para abrevar a sus reses.

El período «feudal» concluye con esta visión de un orden impuesto mediante amenazas. Para la historia de la mentalidad y de la tradición militar de Egipto (así como en general para otros aspectos de esa civilización) esta época ha sido un crisol fundamental de experiencias. El valor, el coraje en el campo de batalla, se convierten en elementos

positivos de una personalidad, y la situación militar se asocia a personas determinadas (los colonos armados del Delta, las tropas principescas). Se polariza claramente la actitud hacia los no egipcios: por una parte, se incorporan (¡pero no se asimilan!) como contingentes militares con identidad incluso de sedes territoriales (los nubios de Gebelein), y por otra se les identifica como bárbaros (*La Instrucción para Merikara* ofrece un espléndido cuadro de las razones y los modos que hacen distintos a los asiáticos de los egipcios) que deben mantenerse alejados por medio de estructuras estatales de control. El soldado se transforma en un personaje cuyas cualidades se pueden alabar, cuya función se vuelve esencial para que, como dice la *Profecía para Amenemhat I*, «el orden justo vuelva a su sitio y el desorden inicuo sea expulsado».

La reunificación de Egipto en la XI dinastía, y aún más en la XII, conseguida mediante una guerra en la cual entre los enemigos que deben vencerse precisamente están los egipcios, ha asumido ya como obvios los modos militares del período anterior. Del lenguaje de la época feudal, que entonces había descrito la valentía de los príncipes y la capacidad de éxito de sus soldados, pasan al lenguaje oficial una serie de estereotipos que caracterizan a la figura del rey como héroe invencible. Precisamente al comienzo de la XII dinastía Sinuhé exalta así a su soberano:

> Es en verdad un dios que no tiene igual [...]
> Es en verdad un valiente que actúa con su brazo
> Un hombre de acción que no tiene igual
> Cuando se le ve precipitarse sobre los bárbaros
> O cuando entra en combate.
> Es uno que parte el cuerno, que paraliza las manos
> Tanto que sus enemigos no pueden prepararse para la batalla
> Es uno que doma y que hunde las frentes
> Nadie se puede tener en pie a su alrededor

Es uno que tiene paso largo cuando extermina a los que huyen
No hay refugio para quien le vuelve la espalda
Es un firme de corazón a la hora del ataque
Es uno que hace frente y no vuelve la espalda
Valiente de corazón cuando ve las multitudes
No deja que el descorazonamiento le invada el corazón
Es un valiente cuando se enfrenta a los orientales:
Su gozo es capturar a los bárbaros
Aferra su escudo y pisa [al enemigo]
No repite el golpe, porque mata
No hay nadie que pueda alejar su flecha
Nadie que pueda tensar su arco
Los bárbaros huyen ante él
Como [ante] el poder de la gran diosa
Combate sin fin, nada perdona, nada queda

Y añade lo que es importante, «Pero es [también] un señor de amor / Grande en dulzura, y que conquista con el amor».

De forma parecida, en la plenitud de la gloria militar de la época, en tiempos de Sesostris III, un himno dice hiperbólicamente en su honor: «que masacra a los Nueve Arcos sin golpear con la maza / Que lanza la flecha sin tensar la cuerda [del arco]», y un poco más abajo: «La lengua de Su Majestad es la que cierra Nubia / sus palabras son las que hacen huir a los asiáticos».

La monarquía que sigue a la época feudal tuvo que encontrar el modo de alcanzar vigor y poder suficiente autónomos como para hacer frente a los príncipes locales. Un ensanchamiento metódico de las fronteras hacia ese país productor de bienes preciados que es su vecino meridional es una característica propia de esta época. El deber real de protección al país frente a los bárbaros, que había sido confiado ya a Uni y del cual luego se había hecho cargo el padre de Merikare, encuentra una racionalización en esta época, con la estabilización de funciones específicas, como la

del «Gobernador de los Desiertos Orientales» o del «Gobernador del Desierto Occidental». Uno de estos últimos expone así su actividad profesional: «He llegado al Oasis occidental, he explorado todos sus caminos y me he llevado a los fugitivos que se encontraban allí. El ejército estuvo en buenas condiciones y no tuvo que sufrir pérdidas» (Anthes, ZAS. 65108).

Uno de los primeros, en cambio, hace representar en su tumba la llegada y el control de «37 beduinos asiáticos» que se presentan con regalos y se introducen en Egipto. Una función similar de protección tienen los «Jefes de los Cazadores», que acompañan a las caravanas y las protegen, y por regla general son gente que vive en el desierto, miembros de tribus nómadas al servicio de Egipto. Estas funciones de policía y de vigilancia ahora son también las del «Muro del Príncipe», hacia el extremo del istmo.

Pero el comportamiento respecto a Nubia es muy distinto. Ya no es solo una vigilancia: aquí interviene el concepto de «ensanchar las fronteras». Egipto se había ido extendiendo en el transcurso de los siglos hacia el sur, y había incorporado progresivamente las localidades de frontera meridional hasta encontrar en la Primera Catarata su frontera natural. Este lento y pacífico proceso de asimilación es sustituido ahora por una voluntad muy distinta de agrandamiento territorial. De Amenemhat I en adelante se combate en Nubia, y se llega así a la Segunda Catarata, la de Uadi Halfa, alcanzada en la época de Sesostris III.

«Yo hice mi frontera al Sur de la de mi padre, y lo añadí a lo que me había dejado en herencia. Yo soy un rey que dice y hace». Este lenguaje de una célebre estela de frontera en Semna, en toda su ferocidad, vuelve en realidad a las expresiones con las que mucho más modestos personajes de

la época feudal habían narrado sus éxitos económicos, como haber aumentado las reses que habían recibido en herencia y haber actuado —precisamente— con el brazo y con la mente. Esta analogía, ya lejana en el tiempo, revela involuntariamente el carácter económico de esta ampliación de fronteras: la posesión autonómica de la provincia nubia —como, más tarde, de las tierras saneadas del Fayum— da a la casa reinante una libertad cada vez mayor para actuar frente a la nobleza local; pero si se presta atención, se observará que aquella posesión está fundada sobre todo en la disponibilidad inicial de una fuerza militar. Y esta, de hecho, puede ser apreciada en los textos. «¡Cómo se alegran tus reclutas (*ḏ3mw*) del ejército! Tú les has hecho prosperar. ¡Cómo se alegran tus veteranos! Tú les has hecho rejuvenecer», dice el himno a Sesostris III ya citado. Y estos militares en parte son llamados a las armas en cada ciudad, y en parte están en los acuartelamientos cercanos al Palacio. En los comienzos de la dinastía, un nomarca del nomo XVI narra, como resulta de una inscripción de su tumba en Beni-Hasan, haber participado en la expedición a Nubia de Amenemhat I: es todavía el sistema de contingentes aportados por cada responsable de las prestaciones que hemos visto funcionar durante la época menfita en la inscripción de Uni. A continuación, un «primer hijo del rey» en funciones de «escriba del ejército» procede a una operación de reclutamiento en Tinis en razón del 1 por 100 (ZAS. 38.42), y en las inscripciones se vuelve frecuente un título de significado aparentemente vago, «ciudadano» (*ʻnḫ n niwt*), en el cual Berlev ha reconocido al soldado de profesión. Además, en la terminología técnica hay unos «guerreros» (*ʻḥ,wty*) y unos «compañeros» (*šmsw*), que son miembros de esas fortalezas que estaban a disposición inmediata del soberano. Son militares selectos y de plena

dedicación, que todavía saben hablar de su actividad guerrera y encuentran en ella su posibilidad de subsistencia. Uno de estos «compañeros» narra así sus éxitos:

> Su Majestad hizo que yo cumpliera mi servicio militar junto con seis hombres del Palacio. Luego, Su Majestad me nombró «Compañero del Príncipe» y me dio 60 cabezas [...] Luego, yo derroté al nubio [...] cerca de mi ciudad [...] Entonces me nombró "Inspector de los Compañeros" y me dio 100 cabezas como regalo. (Lesest. 83)

No todos estos oficiales de carrera habrán tenido la espléndida carrera de este Jusobek. Pero había sitio para muchos, en las guarniciones egipcias, en los puestos de frontera, en las numerosas fortalezas que punteaban en los pasos clave el curso del Nilo por Nubia. De una de estas fortalezas, la de Semna, en la frontera meridional, se ha conservado parte de los despachos enviados a la Corte por el comandante, y nos dan una idea de la somnolienta cotidianeidad de la vida de guarnición, limitada al control de los pasos por la frontera, tal como lo prescribe una inscripción que también nos ha llegado.

El espíritu militar egipcio sabe manifestarse también en otras ocasiones, como en la literatura, cuando Sinuhé, prófugo en Siria, describe su carrera afortunada gracias al príncipe local en cuya corte se ha refugiado:

> Cuando los beduinos se decidieron a oponerse a los Jefes de los Países extranjeros, yo aconsejé sus [o sea de estos Jefes] movimientos, porque este príncipe de Retjenu [parte de Siria] me hizo pasar un gran número de años como comandante de su ejército. Cada país extranjero contra el que marché, cuando realicé el asalto, fue alejado de sus pastos y de sus pozos; capturé su ganado, conduje fuera de allí a sus habitantes, recogí sus provisiones, maté a la gente que estaba allí con mi brazo, con mi arco, con mis movimientos, con mis planes excelentes. Yo era apreciado en su corazón, él me amaba porque había reconocido que era valiente. Me puso al frente de sus hijos, porque había visto que era fuerte mi brazo.

Y así es también el lenguaje de las autobiografías privadas de la época feudal, complacido en un éxito que ahora tiene un formulario reservado, en Egipto, para las empresas del

soberano. Pero son hechos que curiosamente se desarrollan fuera del Valle del Nilo, y el egipcio, representando en esto a su civilización, insiste en las dotes militares. Así es también en el episodio novelesco del duelo que sigue al bárbaro desafío de un «fuerte» local, del cual el egipcio, con amarga serenidad, es el vencedor.

Vino un fuerte de Retjenu y me desafió en mi tienda. Era un valiente sin igual que lo había vencido [al país de Retjenu] por entero. Decía que lucharía conmigo, pretendía expoliarme y se proponía llevarse mi ganado, por consejo de su tribu.

Ese príncipe lo discutió conmigo y yo dije: «No le conozco, no soyen verdad su pariente, para que pueda entrar en mi campamento. ¿He abierto yo alguna vez su puerta o he abatido sus murallas? Es envidia, porque me ve ejecutar tus órdenes. Es verdad, yo soy como un toro de un rebaño errante en medio de otro rebaño [...]»

Pasé la noche tensando mi arco, lanzando flechas, sacando mi espada, afilando mis armas [...] Vino hacia mí cuando estaba en pie y me había puesto frente a él. Todos los corazones ardían por mí: las mujeres y los hombres suspiraban, todos los corazones sufrían por mí [...] El [levantó] su escudo, su hacha y su haz de flechas. Pero yo escapé a sus armas, hice que sus flechas pasaran junto a mí, hasta la última, una tras otra. Entonces se abalanzó sobre mí, pero yo lo atravesé y mi flecha quedó clavada en su cuello. Gritó y cayó sobre su nariz. Lo abatí con su misma hacha y lancé sobre su espalda mi grito de victoria mientras todos los asiáticos lanzaban aclamaciones. Di gracias a Montu [el dios de la guerra]. Me llevé fuera sus cosas, me apoderé de su ganado, y lo que había pensado hacerme a mí, se lo hice yo a él.

Pero, si al comienzo del Imperio Medio, Sinuhé podía realizar sus hazañas guerreras en Siria, dando consejos a los «Príncipes de los Países Extranjeros» (*ḥq3w ḫ3swt*), a uno de estos príncipes lo encontramos en efigie en las paredes de una tumba de Beni-Hasan, cuando importaba a Egipto, debidamente registrados, sus animales y los productos de su país. Es un ejemplo aislado de un afluir más amplio de asiáticos que se asientan en el país como grupo orgánico que conocemos por la literatura y ahora por la arqueología: son precisamente los «hyksos» —el término griego que traduce al egipcio *ḥq3w ḫ3swt*.

Las excavaciones efectuadas en estos últimos años en su asentamiento en el Delta por la expedición austríaca de Bietak han probado la presencia de un núcleo bien cualificado que lleva a Egipto materiales y estructuras típicas de la Siria del Bronce Medio. Si se recuerda cómo en Gebelein los nubios han subrayado sus características, se advierte el paralelismo que justifica esta diversidad en la habitual homogeneidad egipcia: son soldados extranjeros, llamados según una tradición inmemorial a ejercer su profesión de las armas en una sociedad que tiene como personaje típico al campesino, solo excepcional y esporádicamente guerrero.

Cuando el poder central ha acusado síntomas de debilidad estructural, al final del Imperio Medio, estos soldados organizados, dotados de una cultura propia, han podido proponerse e imponerse como guías del país. Entre ellos hay incluso quien asume como verdadero nombre propio el de «General» (*mr-mš'*), lo cual es bastante elocuente. Este gobierno de soldados convertidos en soberanos se mueve, por cuanto podemos apreciar, en una dirección egiptizante, aunque la propaganda posterior ha pintado con negras tintas la bárbara impiedad. No nos interesa aquí seguir sus pasos, y solo recordaremos que está limitado en su poder por la presencia de una familia de príncipes meridional, asentada en Tebas y señora de buena parte del Alto Egipto. También esta tiene sus soldados y sus mercenarios nubios, que precisamente en este tiempo han dejado en varios puntos del Alto Egipto las sepulturas típicas que se hallan en esa misma época en la propia Nubia, las conocidas como «Pan graves».

Durante un cierto tiempo los dos potentados pudieron convivir, probablemente con uniones matrimoniales entre las casas principescas y con reconocimientos de intereses

económicos y de derechos de propiedad fuera de las zonas de estricta soberanía. Pero cuando el equilibrio se rompió y los príncipes de Tebas se dispusieron a restablecer una vez más la unidad egipcia partiendo de su región, la historia militar de Egipto asumió una importancia y una caracterización completamente nuevas.

La guerra de liberación se transformó muy pronto en guerra de conquista, o al menos de sumisión, con la persecución de los hyksos fuera de las fronteras egipcias hasta Palestina. Se llega a la constitución de un imperio que en el momento de su máximo esplendor va desde el Eufrates hasta la cuarta Catarata del Nilo, en el actual Sudán. El control de un territorio tan vasto es confiado por supuesto a las armas, y los militares se convierten así en artífices y garantes de nuevas exigencias sociales, ligadas a la entrada en el Valle del Nilo de tributos y de mano de obra servil que modifican profundamente la economía del país y la estructura misma de la sociedad.

Símbolo vistoso de esta situación es el nuevo modo de representar al rey, que en la época menfita aparecía solo como un sacrificador ritual de extranjeros, y en el Imperio Medio es celebrado por su terrorífica invencibilidad, y que ahora añade a los rasgos tradicionales —limitados a la titularidad celebrativa— los rasgos concretos de una actividad en el campo de batalla: de rey victorioso pasa a ser rey soldado. Como tal, narra los momentos de su formación: así es como Amenofis II recuerda en una estela propia su adiestramiento juvenil con los caballos:

> Así, cuando era todavía un muchacho, amaba a sus caballos y se alegraba con ellos: su corazón era feliz al tratarlos, por ser uno que conocía su naturaleza, hábil en su adiestramiento.
>
> Llegó en la casa real a oídos del padre [...] se ablandó el corazón de Su Majestad oyendo esto y se alegró de lo que se decía de su hijo mayor [...] Dijo Su Majestad a quien estaba a su lado: «Que se le den los caballos de la cuadra de Su Majestad que

está en Menfis, y se le diga: “Cuídalos, dómalos, entrénalos, cúralos si están enfermos”».

Ahora, después de estas cosas, se hizo que el hijo del rey se ocupara de los caballos de la cuadra real —y Reshef y Astarté [dos belicosas divinidades semitas] se alegraban en él— haciendo todo lo que su corazón quería: él adiestró a los caballos que no tenían igual; eran infatigables cuando él llevaba las riendas y durante los largos galopes no sudaban. El hacía los entrenamientos en Menfis de modo admirable y se detenía en el santuario de Harajtes.

En la tumba de un alto funcionario del templo, el futuro rey es representado mientras aquel le adiestra en el uso del arco. Si la idea de enseñar a un rey va en contra de la tradición egipcia, porque él es tal «ya desde el huevo», en este caso el escolar se preciará luego de la habilidad así adquirida:

El tensó tres mil arcos duros para comparar el trabajo de sus constructores, para distinguir a un experto de un obrero ignorante. El fue haciendo lo que se os ha dicho: entró en su pabellón septentrional y vio que se habían preparado para él cuatro dianas de cobre asiático, de un palmo de espesor, y que veinte codos separaban cada palo del siguiente [alrededor de más de 10 m]. Su Majestad apareció a caballo como Montu [el dios de la guerra] en su poder, aferró su arco y empuñó cuatro flechas a un tiempo luego avanzó tirando, como Montu con su aparato. Sus flechas pasaron al otro lado; entonces atacó otro palo.

Es una empresa que nadie ha hecho y que nunca se ha oído contar, tirar una flecha contra una diana de cobre, que penetrara en ella y cayera al suelo, excepto el rey fuerte y poderoso, que Amón ha hecho victorioso, el rey del Valle y del Delta, ¡valiente como Montu!

Como príncipe heredero, el futuro soberano asume en esta época el mando de las tropas, y se prepara así para su futura tarea.

En el campo, el rey es quien convoca el consejo de guerra y discute con sus generales (y propone, según un modelo recurrente, soluciones arriesgadas en oposición a las prudentes de estos). Así, Kamosis, al comienzo de la guerra de liberación contra los hyksos, rebate a sus grandes.

Los grandes de este consejo dijeron: «Así es, los asiáticos han avanzado hasta Cusa […] Pero nosotros estamos tranquilos con nuestra [parte de] Egipto […] Se cultiva para nosotros lo mejor de sus campos […] se envía la espelta a nuestros cerdos y nuestro ganado no nos lo roban […] El tiene la tierra de los asiáticos,

nosotros tenemos Egipto […]». Pero estos no fueron gratos al corazón de Su Majestad: «En cuanto a vuestro consejo […] [es vil. Así pues, yo combatiré] contra los asiáticos. Llegará el éxito. Cuando [los haya vencido] la tierra entera [me aclamará, el rey poderoso] en Tebas, Kamosis, el protector de Egipto».

Y esta es la clara premisa a la entusiasta celebración de una empresa que sigue, que verá la victoria.

Con mucha más modestia, y con la visión realista de una situación concreta, Thutmosis III refiere los antecedentes de la batalla de Megiddo:

Año 23, primer mes de la tercera estación, día 16, en la ciudad de Ihem. Su Majestad convocó un consejo con su ejército victorioso, diciendo: «El vil enemigo de Qadesh ha venido y ha entrado en Megiddo. Este se encuentra ahora en la siguiente situación: ha reunido allí a los grandes de todos los países que estaban sometidos a Egipto […], y a sus caballos, a sus soldados, a sus gentes. El dice, según dicen: "Yo esperaré para combatir, aquí en Megiddo, contra su Majestad". Decid lo que está en vuestro corazón».

Ellos dijeron, dirigiéndose a Su Majestad: «¿Cómo es que vamos por este camino tan estrecho? Se explicó diciendo: Los enemigos están ahí esperando, a la salida, y están armados. ¿No debería ir caballo tras caballo, y del mismo modo los hombres? ¿No estará nuestra vanguardia ya en combate, mientras la retaguardia esté todavía en Aruna, sin poder combatir? Aquí hay dos caminos: uno de los caminos es fácil para nuestro señor, y él saldrá a Tanaka; el otro es el camino al Norte de Gefty, y saldremos a la ciudad de Megiddo. Elija nuestro señor victorioso a su gusto entre estos. ¡Pero no haga que vayamos por este camino tan difícil!».

Luego se llevaron mensajes referentes a este vil caído y se repitió el consejo sobre el plan del que se había hablado anteriormente.

Esto es lo que se dijo en la Majestad de la tienda: «Como es verdad que vivo, como es verdad que Re me ama, como me favorece mi padre Amón, como mi nariz se ha llenado de vida y se dilata, Mi Majestad irá por este camino de Aruna. Vaya quien lo desee de vosotros por esos caminos de los que me habéis hablado, venga quien lo desee de vosotros al séquito de Mi Majestad. Pues dirán los enemigos, objeto del desdén de Re: "¿Su Majestad ha ido tal vez por otro camino porque ha tenido miedo de nosotros?"».

Esos respondieron a Su Majestad: «¡Quiera tu padre Amón, señor de los Tronos de las Dos Tierras, que reside en Karnak, escuchar tu deseo! He aquí que nosotros estamos en el séquito de Tu Majestad en todo lugar adonde tú quieras ir, porque un siervo sigue siempre a su señor».

Y, finalmente, este rey soldado quiere resaltar que han estado en la batalla, además de haber planificado la acción,

Precisamente después del consejo de guerra de Megiddo, Thutmosis III guía en persona a su ejército por el camino peligroso y audaz (que en efecto le llevó a la victoria); su hijo Amenofis II narra cómo, armado solo de su hacha, había hecho guardia durante la noche en un campamento de prisioneros después de todo un día de batalla.

El *topos* del monarca combatiente prosigue durante la dinastía siguiente.

Peca, es cierto, de una evidente y escasa objetividad el discurso de Ramsés II, después de que en Qadesh se ha visto incautamente frente al ejército hitita mientras el grueso de sus tropas estaba lejos. Si es poco fiable la carta, el texto en cambio es bien claro y auténtico en la idea que quiere transmitir sobre aquello que se espera de un rey en guerra:

¿Qué han hecho, pregunto, mis príncipes, mi ejército y mi caballería? ¡Han ignorado el combate! ¿No se ensalza acaso al hombre cuando viene y se comporta valerosamente ante su señor? Es hermoso el nombre de quien combate, se respeta a un hombre por su valor desde los tiempos antiguos [...] ¿No erais capaces de decir en vuestro corazón que yo soy vuestro muro de hierro? [...] No vinieron los príncipes, ni los oficiales, ni los soldados de tropa a ayudarme cuando yo combatía. He vencido a millones de países yo solo, con la única ayuda de «Victoria-en-Tebas» y «Mut-está-satisfecha», mis grandes caballos: estos son los que he encontrado dispuestos a ayudarme cuando estaba solo, combatiendo contra numerosos países. Dictaré disposiciones para darles de comer yo mismo, en presencia mía todos los días cuando esté en Palacio.

Este modelo renovado de soberano actúa en concreto por medio de un instrumento, el ejército, que asume ahora —con variaciones entre la XVIII y la XIX dinastía— una estructura muy bien definida en el plano jerárquico. Del soldado (*wʿw*) se pasa al «Jefe de los 50», probablemente una subunidad de la unidad táctica que comprende a 250 hombres mandados por un Portaestandarte (*ṯ3y srit*). Están luego los oficiales superiores (*hry-pdt*) que actúan al mando de una fortaleza, y los oficiales generales, al *mr mšʿ*, «General», el *mr ssmt*, «General de la Caballería» y el «escriba del ejército» (*sš mšʿ*), que es probablemente también *sš nfrw*, «escriba de los reclutas». Por encima de todos ellos está un general en jefe (*mr mšʿ wr*), normalmente un príncipe real. Fuera de esta serie están los comandantes de las guarniciones en zonas de ocupación o de control, y los numerosos contingentes de extranjeros; mercenarios o prisioneros de guerra que son egiptizados y empleados para fines militares. Los cuerpos de ejército

cuentan con 5000 hombres, y son dos para la XVIII dinastía, y tres y luego cuatro en época ramésida, y engloban dos «armas», la infantería y la caballería. Para cometidos especiales hay que añadir a la «marina», que emplea naves especiales y está armada, aunque no se sabe que haya librado auténticas batallas navales: esta, más bien, es empleada para el transporte de tropas en un marco estratégico general, que establece diferencias en el empleo de los arqueros, de los infantes y de los carros. Por otro lado, de varias batallas egipcias existen relaciones en cierto modo técnicas, basadas en «diarios» llevados por encargos especiales. Tjaneny se enorgullece, en su tumba, de «haber escrito las empresas de Su Majestad [Thutmosis III], que este ha realizado en cada país extranjero: han sido escritas tal y como han sido realizadas» (Urk. IV. 662). Y precisamente de la batalla de Megiddo de este rey se ha reconstruido su desarrollo (Yeivin), que comprende un plan imaginado y llevado a cabo (al menos en lo posible) por encima del valor de cada combatiente aislado.

Nuestra tarea no es, por lo demás, describir aquí las estructuras militares de Egipto o la historia de sus conquistas militares fuera de su territorio, sino más bien la de ver cómo ha incidido en la realidad individual —en la medida en que podemos conocerla— esta nueva situación, y cómo los casos independientes han terminado por convertirse en representantes de toda la sociedad.

Algunas autobiografías de comienzos de la XVIII dinastía pueden ser un precioso punto de apoyo para una investigación de este tipo, y mostrar hasta qué punto han podido sentirse partícipes de la historia de la nación en esta época, y hasta qué punto se habrán sentido imbricados con los del país los casos personales. Así dice la autobiografía de un tal Ahmosis, hijo de Ebana:

Yo os hablo a vosotros, hombres todos, y os hago saber los favores que han recaído sobre mí, que he sido compensado con el oro siete veces, en presencia de todo el país, y con esclavos y con esclavas, y que he sido gratificado con numerosísimos campos, puesto que el nombre de un valiente es el del que ha cumplido, y no existe olvido en esta tierra por la eternidad.

El dice:

Yo he venido al mundo en el país de Nejeb, y mi padre era un soldado [wʿw] del rey del Valle y del rey del Delta Sekenenre, justificado, de nombre Baba, hijo de Ra-inet. Yo me levanté para ser soldado en su lugar en la nave del «Toro Salvaje», en tiempos del Señor de los Dos Países Nebpehtire, cuando yo era solo un joven que no tenía todavía mujer y dormía en una hamaca de red. Pero cuando se fundó una casa para mí, me enrolaron en la nave «Septentrional» porque yo era un valiente. Luego fui al séquito del Soberano, a pie, detrás de su salida en carruaje cuando estaba siendo asediada la ciudad de Avaris, y luego combatí a pie en presencia de Su Majestad. Luego se me asignó la [nave] «Aquel que surge en Menfis», y combatimos por agua en el canal de Avaris. Saqueé, y cogí una mano; se lo referí al rey, y se me dio de nuevo el oro del valor (Urk. IV, 1 ss).

Afín por su tono a esta de Ahmes es la autobiografía de un tal Amenemheb, que recuerda los lugares de sus batallas, en Palestina y en Siria, con denominaciones

geográficas bien precisas, y recuerda cada vez sus botines y sus recompensas. Así, en Alepo: «Me llevé 13 asiáticos como prisioneros de guerra, a trece hombres; siete asnos vivos y trece lanzas de bronce cuyo bronce estaba trabajado con oro». Captura otros prisioneros en Karkemish y en Qadesh, y en otros lugares, y se los entrega al rey: «Entonces mi señor me dio el oro del honor. En total: dos collares de oro, cuatro brazaletes, dos moscas, un león [mosca y león son condecoraciones militares], una esclava y un esclavo». (Urk. IV, 890 ss.).

Pero hay detalles todavía más específicos; cuando el Príncipe de Qadesh hace salir a una potrilla desbocada para sembrar el desorden entre los carros egipcios tirados por sementales, Amenemheb la persigue a pie y la mata. Y cuando el rey se dispuso a cazar elefantes en el país de Ny —en Siria— y el más grande de la manada le atacó, Amenemheb se abalanzó contra él y le cortó la trompa: «Entonces mi señor me premió con el oro; me dio [...] y tres vestidos completos».

Afloran en estos textos la fiereza de unos veteranos, el placer de haberse encontrado en el devenir de la historia —se diría—, y el gusto por los honores a través de los cuales el soberano les ha llamado a participar de su gloria, ya no solitaria, imponiéndoles las condecoraciones que atestiguan su valor, y además la discreta alusión a una relación directa con un soberano ahora casi compañero de armas. Y Amenofis II, durante la fiesta de Opet con motivo de su coronación, encuentra a este Amenemheb remando en su barca, le reconoce y le llama a palacio: «Te conozco desde el tiempo en que yo estaba todavía en el nido, y entonces tú eras compañero de mi padre. Ahora te nombro lugarteniente del ejército, y de ahora en adelante mandarás en la guardia real del cuerpo» (Urk. IV, 900).

Hablaremos más adelante de esta intimidad de las relaciones entre soberanos y oficiales, aunque una situación general es, en realidad, más importante. Los soldados aparecen como un grupo social hereditario, que transmite su posición de padres a hijos. Son registrados en listas constantemente actualizadas, y en el momento en que un militar es licenciado, su hijo le sucede, con las ventajas que eso conlleva, o sea el usufructo de una parcela de tierra, normalmente situada en zonas delimitadas, para que se puedan constituir verdaderos poblados militares, cuyos residentes tenían a su disposición una tierra y todos esos esclavos que una vez tras otra habían ido obteniendo en recompensa a su valor. No son auténticos propietarios, al menos hasta la XIX dinastía, pero constituyen un grupo que tiene de qué vivir haciendo trabajar a otros en sus tierras, y que así pone en marcha el nacimiento de una clase intermedia entre la dominante y la de los trabajadores carentes de la propiedad de medios de producción. El tono «burgués» de la XVIII dinastía, que aprecia los objetos de buena calidad, un sencillo buen gusto, una alegría difusa, nace, en parte, precisamente de este núcleo de personas exoneradas del trabajo cotidiano, de modesta pero no de ínfima posición.

Hay, por otro lado, textos donde los soberanos (Ramsés II y Ramsés III) se precian de las prebendas que han hecho disfrutar a sus soldados. Y que eso, a pesar de las acostumbradas hipérboles, fuera básicamente cierto lo prueban las numerosas estelas dedicadas por soldados a Ramsés II como dios, y en especial a

sus estatuas divinizadas (las llamadas «Estelas de Horbeit», en realidad de Pi-Ramsés).

La presencia de un ejército regular termina así por modificar profundamente la estructura económica del país, favoreciendo a largo plazo el nacimiento de una pequeña y mediana propiedad junto con las tierras de la Corona y las de los príncipes y, más aún, junto con los templos. La situación, obviamente, va mejorando desde el punto de vista económico en los grados más altos; y a los oficiales es a los que conocemos mejor, porque han dejado con más frecuencia documentos de su actividad y de sus problemas. A ellos les corresponde la responsabilidad de la vida y de la eficiencia del ejército, y han de dividirse en dos grandes grupos, de oficiales combatientes y de oficiales de servicios. Aunque es dudoso que el personal estuviera dividido entre las dos tareas de manera metódica y total, de hecho una de las características más vistosas del ejército egipcio es de hecho la importancia y la atención prestadas a la organización. Se miden las diferencias entre las ciudades, se preparan los puertos donde se van a desembarcar, se calculan las raciones, las cargas, las armas que deben ponerse a su disposición, las competencias de cada individuo, etc. Las representaciones de un campamento egipcio —en Qadesh, antes de la batalla de Ramsés II— muestran un valle en torno al cual se han colocado los escudos, y dentro de este hay tiendas que contienen taburetes y mesitas de campo, vajillas y aderezos, y hay quien se afana en limpiar arrojando agua, quien descarga los asnos, etc. Una pequeña y ordenada ciudad en la cual transcurre una vida cómodamente cotidiana; pero el hecho de que en el centro de una arriesgada campana militar tengan plena validez también estos aspectos «civiles» significa un aumento notable de trabajo y de funciones para los servicios auxiliares.

Un ejercicio escolástico, que se complace ciertamente, sobre todo, en enumerar toda la terminología posible (a menudo para nosotros ya no identificable con certeza) en una ostentación retórica, nos dice qué se puede esperar que lleve consigo la intendencia para una expedición en Siria:

Encárgate de que estén listos los corceles de la escuadra que está [destinada] a Jaru [Siria], junto con sus jefes-de-cuadra, así como sus palafreneros; con sus mochilas llenas de provisiones y paja finamente desmenuzada; con sus morrales llenos de [pan] *kyllestis*; con cada uno de los asnos bajo la vigilancia de dos hombres; con sus carros de madera *brry* cargados con todo tipo de armas de guerra; ochenta flechas en el carcaj, la *hmyt*, la lanza, la espada *ḥrp*, la espada *qwt*; el *sk-ḥm*, la fusta de madera *tjaga* provista de cuerdas, la maza para el carro, el bastón de guardia, el venablo de Jatti [el país de los hititas] y el romperredes, cuya terminación de cobre de unión séxtuple está grabada a buril [...] Sus corazas están puestas junto a ellos, los arcos [...] junto a sus cuerdas. Su madera ha sido probada tensándola, su cuero *mšy* está limpiamente curtido [?], el timón es de madera *tjaga* pulida, calzado de cuero rematado, embetunado y lustrado.

Un clásico ejemplo de este interés por la organización aparece en un famoso texto literario, la carta polémica de un escriba del ejército, un tal Hori, en respuesta a su colega Amenemope, que le había escrito una considerada ofensiva.

La carta, llena de cortesía maligna, responde al rival y le plantea una serie de preguntas para probar su madurez profesional. Son preguntas de geografía, contabilidad, cálculo de exigencias de mano de obra, división de raciones, presentadas por este, que es un literato pero también un funcionario y —pone su afán en mostrarlo— antes que nada un soldado, pues para contestar su carta recurre a los caballos, que son típicos del militar. Un ejemplo de esta carta no puede ser más explícito para dar a entender lo que son estos oficiales.

¡Oh, escriba agudo, intuitivo [...] fuego en la oscuridad ante el ejército, al cual das luz! Eres enviado en misión a Fenicia [(?)...] Las tropas que están ante ti son 1900 sherden, 520 qehaq, 1600 meshash [100]; 880 nubios. Total, 5000 entre todos, sin contar a sus oficiales. Se te hace un regalo, pan, ganado, vino. El número de los hombres es demasiado grande para ti, y las provisiones son escasas para ellos [...] Los soldados son numerosos y las provisiones menores [...] El ejército está preparado y listo. Regístralos pronto, según el manípulo de cada uno. Los beduinos están mirando furtivamente: «¡Qué escriba tan sabio!» [en siríaco en el texto], dicen estos. Ha llegado el mediodía y el campamento es un horno. Dicen: «Es hora de partir. ¡No hagáis encolerizarse al oficial de tropa! Tenemos por delante una larga marcha». Pero, decimos, ¿cómo es que no hay nada de pan? Están lejos nuestros cuarteles de noche. ¿Qué significa, buen señor, este maltratarnos? Y sin embargo eres un escriba inteligente [...].

Esta preeminencia de las funciones organizativas y administrativas aparece en varios documentos. Los modelos de cartas oficiales que se ofrecen a los estudiantes de las escuelas ramésidas, y que parecen ser una antología de materiales auténticos, hablan de enrolamientos producidos por error que deben revisarse: jóvenes destinados al sacerdocio que son llamados a filas, veteranos incluidos en las listas de campesinos (Bol. 1094), o perentorias invitaciones a respetar las competencias recíprocas de diversos oficiales (An. V. v. 25.2 y ss.) o registros de puestos fronterizos (An. III. V. 6.1.) en los que están recogidos los pasos de mensajeros que llevan órdenes de Egipto a las guarniciones destacadas en los países controlados. Estas son pequeños grupos de soldados bajo el mando de un oficial egipcio, y puestas formalmente a disposición de los príncipes locales para mantener la autoridad siempre que ello coincida con asegurarles su fidelidad. Oficiales de carros, por otro lado, son destinados a menudo a funciones civiles y son enviados como embajadores a Siria —el país donde han militado y que por tanto conocen bien.

Como prueba de esta vocación administrativa, es especialmente elocuente el hecho de que el personaje que va inmediatamente después del «General» en la jerarquía militar sea el «escriba de los reclutas» (o «del ejército»). Es decir, aquel en el que culmina todo el entramado de las listas según las cuales los hijos de los soldados de oficio ocupan el lugar de los padres o según las cuales los poblados deben entregar, «según su número» (Urk. IV, 1007), personal al ejército en calidad de auxiliares de distintos tipos. Listas que son actualizadas, y que comprenden también a los esclavos de guerra asignados a las distintas administraciones y que pueden serles solicitados a estas.

Conocemos a un cierto número de estos «escribas de los reclutas», entre los cuales se nos presentan algunos personajes absolutamente fuera de lo común.

Uno de estos es el «escriba de los reclutas» de Amenofis III, Amenhotep hijo de Hapu. El hecho de que el ejército pueda ser empleado en obras civiles que requieran numerosa mano de obra y no solo en operaciones de guerra hace que estos «escribas de los reclutas» estén relacionados con actividades de la construcción a todos los niveles (encontramos, por ejemplo, soldados empleados en las canteras o en levantar obeliscos en la carta polémica de Hori ya citada). Así, Amenhotep es también «ministro de todas las obras del rey» y «ministro de todas las obras de la montaña de la cuarcita [el Gebel El-Ahmar, cerca del El Cairo]» y responsable por ello de la imponente actividad constructora que caracteriza a la época de su soberano (que ha edificado, entre otras cosas, el templo de Luxor, los colosos de Memnón —precisamente de cuarcita—, y toda la ciudad real de Malqata). Tan apreciado era por su soberano que tuvo derecho a un templo funerario entre aquellos reales de la orilla occidental tebana, y enseguida fue divinizado, de modo que su culto, bajo el nombre helenizado de Amenothes Paapis llega hasta la época romana.

Todavía más compleja y brillante es la carrera de otro «escriba del ejército», Horemheb, el cual, al final de la XVIII dinastía, posee tal cantidad de poder, que, al extinguirse la línea dinástica de sucesión, puede asumir para sí la función real.

Sin llegar a estos casos obviamente excepcionales, el modo típico en que los oficiales son incluidos en las posiciones de mando de la estructura estatal egipcia es el que absorbe a estos militares encargados de tareas civiles en el momento en que son licenciados en el ejército. Parenen, «ministro de la cuadra real», ha sido «Escriba de la Casa de la Vida de los Dos Países» y ha recibido el encargo de organizar las fiestas del dios Osiris (Viena 906.51). Horemheb, que había sido oficial con Thutmosis III y Amenofis II, se convierte con el hijo de este último, Thutmosis IV, en «Ministro de todos los sacerdotes del Alto y Bajo Egipto». Con Thutmosis III, Maya llega a ser «Príncipe y Jefe de los profetas del X nomo del Alto Egipto», y el «Compañero de Su Majestad Thutmosis IV en todos los países extranjeros desde Nubia hasta Siria [Naharina]» y «Jefe de la cuadra», y Amenhotep se convierte en sumo sacerdote de Onuris en Tinis. Los generales están encargados a menudo de administrar posesiones reales, ya sean de las mujeres de la casa reinante o de templos funerarios reales. Los «escribas de los reclutas» pasan a ser «Administradores generales» (*mr-pr wr*), y unos oficiales que reconstruirán el sacerdocio tradicional después de la herejía atoniana aparecen nombrados explícitamente en la autobiografía del rey Horemheb en su estatua de Turín.

La osmosis es continua, a menudo documentable a través de las titulaciones de los personajes, pero se puede sospechar que es mucho más amplia de cuanto parece, dado que en muchos casos los altos funcionarios tienden a omitir en las listas de sus títulos los precedentes militares de su carrera, insistiendo en lo que es desempeño civil. Así, de muchos sabemos solo por casualidad acerca de su actividad en las armas: y esto es, a la postre, un signo muy explícito de cómo en

Egipto, aun en el momento de su máximo florecimiento imperial, la administración tiene más prestigio que el Ejército.

Al ejército, sin embargo, debe atribuírsele un mérito distinto a aquel, más claro, de haber «ensanchado los límites» de Egipto, y es el de haber permitido la formación de una burguesía ciudadana. Si en más de un caso una investigación prosopográfica puede mostrar cómo altos oficiales están relacionados por medio de «fraternidades de leche» con el faraón, en otros casos las genealogías muestran a personajes cuyos padres no tienen títulos, o los tienen muy modestos. Su carrera está ligada a la experiencia en guerras, o al menos en campañas militares realizadas bajo la atención del rey, que les hace ascender de grado y renueva así, con energías experimentadas y no hereditarias, a la clase dirigente tradicional. El proceso puede ser seguido a través de la XVIII dinastía, y culmina en cierto modo al final de esta, casi simbólicamente, en los tres generales que sucesivamente ocupan el trono: Horemheb, Ramsés I y Sethi I. Este trasvase del ejército a la administración se convierte entonces en un hecho normal, en un instrumento por medio del cual el faraón puede realizar su elección fuera de los mecanismos del desarrollo de la hereditariedad de las funciones.

La época ramésida aparece como la época en la que llega a su madurez la formación de un estrato «burgués» de la sociedad de la XVIII dinastía. La clase media de los funcionarios y de los militares se manifiesta en toda su multiplicidad de actitudes sociales y culturales. Escribas y soldados tienen carreras y posibilidades paralelas, que desembocan en un ámbito común al culminar su desarrollo. Pero las inevitables tensiones surgen de detalles diferentes, se llevan a la literatura en una serie de textos que los escribas se complacen en transcribir en sus libros de ejercicios y de estudio, y que hacen actual un viejo tema de la cultura escribal: la superioridad del que es dueño del cálamo sobre todos los demás trabajadores. El tema es el de la *Sátira de los Oficios*, que había nacido cuando la administración fue reconstruida, al final del período feudal, como centro de poder unificador a disposición del soberano. El texto describe con despiadada *verve* todos los componentes de la sociedad egipcia en las fatigas de cada actividad específica.

Es muy significativo que en esa serie falte la descripción del soldado, que había sido en la época feudal, y seguía siéndolo, un elemento esencial en la sociedad.

En época ramésida se sigue leyendo en la escuela el texto ejemplar de la *Sátira*, pero se remedia ampliamente esta carencia con una serie de textos, frecuentemente paralelos y afines, que con un perverso placer subrayan fatigas, riesgos y frustraciones de la vida militar. Este es uno de ellos:

Ven, que te describa los males del soldado así como muchos son sus superiores: el general, el jefe de los arqueros, el oficial-seket que está al frente de ellos, el portaestandarte, el lugarteniente, el escriba [militar], el comandante de cincuenta hombres, el jefe de la guarnición. Estos entran y salen de la sala del palacio del rey y dicen: «¡A trabajar!».

Los levantan cuando aún es la primera hora de la mañana. Están encima de sus costillas como [sobre] un asno, y trabaja hasta el ocaso, con la oscuridad nocturna.

Está hambriento, su cuerpo está lastimado, está muerto mientras está todavía vivo. Recibe la ración de trigo cuando es relevado de su obligación, pero no es bueno cuando está molido.

Es reclamado en Siria y todavía no ha descansado. No hay vestidos ni sandalias. Se han dispuesto las armas de guerra en la fortaleza de Tjalu.

Son largas las marchas sobre las colinas, y bebe agua cada tres días, pero es fétida, con sabor a sal. Su cuerpo es aniquilado por la disentería. Llega el enemigo y le rodea con flechas; la vida está lejos de él. Dicen: «¡Adelante, soldado valiente, hazte un nombre glorioso!». Pero él ya no sabe quién es. Su cuerpo está débil y la rodilla cobarde delante del [enemigo]. Tiene lugar la victoria. El botín destinado es asignado a Su Majestad. La extranjera [prisionera] es presa del desvanecimiento durante las marchas y es puesta a espaldas del soldado. Su mochila se pierde y otros la cogen porque él va cargado con la prisionera. Su mujer y sus hijos están en su poblado: pero él muere y no lo alcanza.

Si sobrevive, es destrozado por las marchas. Esté en el cuartel o en el campo, está descontento. Si escapa y va con los desertores, toda su gente será encarcelada.

Cuando muere en el borde del desierto, no hay nadie que perpetúe mi nombre. Son para él [igualmente] dolorosas la muerte y la vida. Cuando se le lleva con el saco encima, no conoce ya su lugar de descanso.

Sé escriba, guárdate de ser soldado, que tú llames y uno diga: «Aquí estoy», que tú estés libre de los tormentos. Todo el mundo trata de ensalzarlo: ten presente esto.

El gusto literario por la exageración y por lo grotesco es evidente. La devaluación de lo que oficialmente es apreciado (la gloria del valiente, que hemos encontrado ya celebrada en la XVIII dinastía) se hace cuadro de género, igual que ocurre con la prisionera, que de preciada presa (como se recordará que era mostrada en la más antigua representación militar, la de la época menfita en Dishasha) se convierte en un lastimero y pesado engorro.

El carácter tópico de esta representación salta a la vista cuando se recuerda el pasaje que hemos citado de la carta polémica de Hori, en la que se describe el ambiente que rodea a la distribución de las raciones, con los beduinos como fondo: es un oficial quien habla a otro oficial, pero adopta también el tono y la vivacidad irreverente del literato que observa desde fuera, desde su seguro oficio.

De hecho, junto a esta reiteración de consejos a los jóvenes para que no se dejen deslumbrar por la fascinación de los caballos y de las armas, existe en esta época una propaganda especialmente eficaz que desde los muros externos de los templos y en sus patios se dirige a todo el país, narrando en complejas representaciones los momentos siguientes a las empresas militares del soberano, representado como jefe de sus tropas y no como solitario masacrador ritual de prisioneros ante el dios titular. Representaciones que se repiten en diversos monumentos y en diferentes localidades: la batalla de Qadesh de Ramsés II tiene una serie de reproducciones derivadas todas de los mismos cartones (iguales entre ellos y, por tanto, oficiales) y que exhiben en todas partes y ante los ojos de todos

los dramáticos momentos de la batalla, la colocación de los soldados, los caídos y la geografía donde se deben situar los hechos. Así se celebran las empresas de Sethi I en Siria en los relieves de Karnak, o las de Ramsés III, contra los pueblos del Mar en su templo funerario de Medinet Habu. Las victorias, o lo que es presentado como tales, no son solo meros datos abstractos, sino que se muestran sus modos, especificando quizá detalles no esenciales, pero característicos, como esos pastores de los países enemigos que empujan con furia a sus animales lejos del campo de batalla. En realidad, más que una dimensión histórica, estas representaciones sitúan los hechos de guerra en la dimensión de una narrativa que exalta la fantasía. Y de hecho, en esta época se cuentan los hechos militares no ya en el escueto lenguaje de los «Anales» de Thutmosis III, sino en las múltiples redacciones, en diversos planos de literariedad, de la relación sobre la batalla de Qadesh que van desde el «Boletín» hasta el «Poema» y que se convierten en lectura oficial de las escuelas (¡al lado de los textos antimilitaristas!). Y fuera del mundo oficial, con el florecer de la literatura de entretenimiento de esta época, aparecen personajes históricos del pasado caracterizados como militares. Aparece, es cierto, el general Sisene, con el que el faraón Pepi II mantiene una equívoca relación; pero también aparecen Thutmosis III, glorificado como héroe de empresas ahora lejanas en el tiempo, y el general de este rey Djehuty (del cual tenemos monumentos y testimonios de su brillante carrera de militar), del cual se narra cómo ha ocupado la ciudad de Jaffa introduciendo en ella subrepticiamente las tropas egipcias con una estratagema que luego será usada por Alí Babá. Lo militar ocupa en esta época la imaginación de los egipcios.

En el relato lleno de dramáticos detalles sobre las guerras libias de Merenptah y en la representación de las batallas contra los Pueblos del Mar de Ramsés III, aparecen como personajes desestabilizadores y acechantes los nuevos protagonistas de la historia del Oriente (y tal vez no solo del Oriente) mediterráneo. Pueblos que, movilizándose en busca de nuevos horizontes, han destruido el ordenado equilibrio de los diferentes imperios de la región, sustituyéndolo por nuevas y más fragmentadas realidades políticas.

Las escaramuzas producto de estos movimientos son más antiguas, y en Egipto están atestiguadas por la presencia de soldados que pertenecen étnicamente a estos pueblos, que aparecen ataviados con sus trajes típicos. Las grandes batallas decisivas que han librado a Egipto de la entrada masiva de estos extranjeros también han dado a los egipcios la disponibilidad de un número altísimo de prisioneros cuya suerte describe un texto de Ramsés III: marcados a fuego, igual que se marca al ganado, se los encierra en una fortaleza. Allí es «corrompida» su lengua, son egiptizados, son explotados en su experiencia y voluntad militar y se les hace soldados. Es así como durante un cierto tiempo, grupos étnicos como los sherden o los meshuesh son en parte soldados egipcios al servicio de Egipto, que amplían y defienden sus fronteras, y en parte enemigos agresivos contra los cuales es necesaria una decidida intervención.

Según las costumbres egipcias, estos extranjeros militares son reunidos en campos especiales, y conservan una caracterización propia, un poco como la que

se ha dado en los tiempos modernos a los contingentes coloniales de los ejércitos europeos. La norma egipcia quiere que el mando de estas unidades esté confiado, no obstante, a los egipcios (así como el mando de las tropas coloniales se daba siempre a oficiales de la metrópoli). Se daban excepciones en las unidades de «cazadores» que patrullaban el desierto, y que estaban formadas por miembros de tribus de nómadas que conocían bien el terreno y tenían también como jefes a paisanos suyos.

Aquello que había sido una excepción se convierte en regla en la época que sigue a la ramésida, y cuando a los prisioneros les suceden los mercenarios libios que acuden como militares en Egipto, estos tienen por jefes a príncipes libios. No cambian sus nombres por nombres egipcios, como habían hecho en otros casos los extranjeros que habían llegado a ser importantes en su nueva patria, y sobre la cabeza llevan con orgullo una pluma de avestruz, el adorno característico de su pueblo. Distribuidos por todo el país en las guarniciones reservadas para ellos, estos generales se convierten de hecho en los verdaderos ostentadores del poder ante una monarquía y una administración cada vez más inseguras. Se convierten de ese modo en príncipes y en sacerdotes oficiales de las divinidades locales —en una palabra, asumen para sí todas las prerrogativas que correspondían a la monarquía, y de hecho la ocupan poniendo en el trono a uno de los suyos, Sheshonq I, que da origen a una dinastía «libia», como se la ha llamado. El paralelismo con lo que había ocurrido con el establecimiento de los hyksos en el trono egipcio es evidente. Si los hyksos habían terminado por cambiar su cultura nacional por la egipcia, más fácil aún sería el proceso para estos libios, que no tenían a sus espaldas una identidad cultural tan compleja como la siria, sino más bien una civilización de tipo etnográfico. La época «libia» es, en efecto, una época caracterizada por refinadas expresiones de una civilización que recoge y explota las experiencias ramésidas. Pero su estructura originariamente militar, que deriva de la consolidación de un grupo de jefes de guarnición de grado de autoridad análogo, propone a Egipto un modelo nuevo de estructura política: los «reyes» se multiplican y las pequeñas ciudades se convierten en otros tantos centros de poder, desintegrando la homogeneidad política que había sido la característica y la fuerza del Estado faraónico, rara vez puesta en crisis y sentida siempre como ideal.

Los productos artísticos de esta época muestran un país rico y culto, y no se puede hablar en absoluto de decadencia. Al contrario: en una época que después del paso de los Pueblos del Mar ha visto la crisis de la ideología imperial en todo el Levante, este pacífico desgranarse de la totalidad egipcia en un articulado sistema de ciudades-estado podía ser un elemento de modernización, según el espíritu de los tiempos, de un sistema que comenzaba claramente a perder el paso respecto al mundo de su entorno. El proceso se vio interrumpido por la invasión de los etíopes desde el sur, que restablecieron la unidad de todo el Valle del Nilo, desde la confluencia de los dos Nilos hasta el mar, con una ideología muy distinta. Luego la victoria asiria sobre el rey etíope reduce a Egipto por primera vez, a provincia de un imperio extranjero.

No termina por eso, sin embargo, la historia de Egipto. El rápido e imprevisto final de la dominación asiria deja de nuevo el campo libre a los dinastas libios, a esos «doce reyes» que hacían sonreír a Herodoto, que veía en ellos una perversa multiplicación del ideal monárquico que él no sabía compartir. Era la reconstitución del mundo político «libio», que sucumbiría poco después ante la decisión y la ambición de uno de esos príncipes, Psammético de Sais.

También en este caso son los soldados quienes dan un giro a la historia egipcia. Volviendo a la vieja práctica, Psammético llama a servir en Egipto a soldados extranjeros, pero esta vez son soldados carios y sobre todo griegos. Con su ayuda, llega a consolidarse como rey único, transmitiendo a los sucesores un poder que hará brillar todavía la estrella de Egipto. Estos soldados los encontramos en la más antigua inscripción en alfabeto jónico que nos ha llegado, en la base de uno de los colosos de Abu Simbel, donde firmaron y manifestaron al servicio de qué rey estaban y quién era el comandante de su contingente plurilingüe: un egipcio. Y sabemos también cuál era su acuartelamiento en el Delta, Dafne, que todavía hoy es Tell Dafanna.

Aparentemente, estos griegos son los sucesores de los nubios de Gebelein, de los hyksos de Tell El-Dab'a. Hace poco se ha encontrado la estatua —de factura egipcia— de uno de estos griegos, llevada a su ciudad de Asia Menor; recuerda en griego los honores que se le han tributado en Egipto, como condecoraciones (el «oro del valor» de los combatientes egipcios de la época imperial) y como recompensas (una «ciudad», cualquiera que sea el valor preciso de la expresión). Pero entre tantas analogías, hay también algunas diferencias fundamentales. La primera, en el plano de la información: si hasta ahora nuestras fuentes habían sido las egipcias, a partir de ahora lo serán las griegas, desde Herodoto hasta Tucídides y Plutarco, con todo lo que esto implica de diferencia de enfoque y de riqueza de detalles.

Sin embargo, hay otra aún más importante. Los antiguos soldados egipcios, ya fueran indígenas o extranjeros, eran pagados con el usufructo de tierras, aquellas que en la época ptolemaica serán las «cleruquías». Egipto se convierte así en su país, cuyas fronteras deben ser defendidas por su propio interés y cuyo sistema político garantiza su situación. Los mercenarios griegos no quieren tierras, prefieren ser pagados con dinero. Y es para ellos, en definitiva, que un soberano de Egipto, excepcionalmente, acuñará dinero; nace, de todos modos, la necesidad de procurárselo y de estructurar de acuerdo con este fin el comercio (y así nace en el Delta una ciudad comercial griega, Naukratis, con su constitución y con sus leyes dentro de un marco egipcio de deberes establecidos).

Los mercenarios griegos, una vez que perciben su sueldo/no mantienen lazos con esa tierra a la que han servido a cambio de riquezas que al final serán exportadas —el fruto de los campos cleruquiales, en cambio, permanecía en el lugar y estaba sujeto a impuestos. Por último, el mercenario griego puede pasar ágilmente de un campo a otro: el general que ha organizado la defensa del istmo frente al peligro persa es el que en el momento del combate ha pasado a indicar el camino al ejército invasor. Y tampoco faltaron, antes, aquellas tensiones entre

soldados indígenas y soldados extranjeros que llevaron a la sustitución de Apries por Amasis.

La conquista persa de Egipto da inicio a una era de situaciones completamente nuevas: durante algunos períodos el país fue una satrapía regulada por intereses persas, mientras que durante otros fue un país rebelde al yugo extranjero en manos de soberanos indígenas algunas veces efímeros, pero otras (piénsese en los dos Nectanebos) capaces de reconstruir y de avivar una tradición de grandeza. También en esta época, la presencia militar fue un elemento decisivo en la vida social y política: bien por formar parte de tropas de ocupación o por apoyar la lucha por la independencia, los soldados se convierten a menudo en protagonistas. El gobierno persa sitúa en el nuevo territorio sus guarniciones en los clásicos campamentos militares de las fronteras del país (y de estos, el campamento de Elefantina, en la frontera meridional con Nubia, es el más conocido por los papiros arameos que ha transmitido y que documentan la vida de una colonia militar de hebreos, raro testimonio directo de un mundo que en general conocemos solo a través del filtro de la tradición bíblica). Como súbditos persas, a su vez, los egipcios salen de sus fronteras y envían tropas a participar en las empresas militares del Gran Rey, y algunos, incluso, saben hacer carrera en las fuerzas persas, como aquel Glos que llegó a ser almirante de la flota que derrotó a Evagorás de Chipre (381 a. C.).

Pero mucho más compleja es la situación en los momentos en que Egipto es independiente y está en guerra potencial con Susa. La hostilidad hacia Persia mancomuna la política y los intereses egipcios con los griegos, y si anteriormente habían venido de Grecia soldados a flanquear las milicias egipcias en la época saíta, la presencia griega asume ahora otro carácter muy distinto. Se trata de ayudas oficiales, con tropas mandadas por personajes, sumamente representativos, como el espartano Agesilao (rey de Esparta) o el ateniense Cabrias. Tropas que actúan formalmente en Egipto en el ámbito de una soberanía local, pero que en realidad siguen las órdenes que la mudable política hacia los persas de sus ciudades de origen les imparte. Ante soberanos que a menudo sobreviven solo gracias a su presencia y ayuda, estos generales griegos dictan las condiciones en las que piensan poder actuar, y se interfieren en las actividades internas egipcias. Cabrias obligó a que la monarquía pusiera la mano en los tesoros de los templos para financiar la defensa, suscitando la previsible reacción de hostilidades internas, pero asimismo ante la invitación explícita de Atenas a volver a la patria, dejó repentinamente el país sobre el que había ejercido una autoridad casi de *sirdar* —para emplear el término con el que se designaba al residente británico que «aconsejaba» a la monarquía egipcia en época colonial. La conquista griega y el reino ptolemaico, y luego la anexión al imperio romano, ven todavía a los soldados egipcios como elementos esenciales de la vida social: las «cleruquías» ptolemaicas reproducen los viejos modelos de soldados destinados a colonias agrícolas, y la presencia de soldados egipcios en la batalla de Rafia es el primer paso hacia una recuperación de vigor del elemento indígena en el Egipto ptolemaico. Y, en la época romana, el haber servido en las unidades imperiales hace que los veteranos

asuman una especial importancia en las ciudades de origen a su regreso a la patria, y que sean un elemento de conexión con el resto de la *ecumene* romana. Pero estos problemas deberían ser tratados partiendo de una documentación completamente distinta y considerados en un marco mucho más amplio, y no es oportuno abordarlos aquí.

Los trazos con los que de modo rápido, y a veces quizá elíptico, hemos tratado de describir los distintos momentos y los distintos significados sociales y culturales de la presencia del soldado en la historia egipcia deberían haber mostrado cómo este personaje, que está entre los menos sobresalientes en el amplio panorama de esa civilización, constituye en realidad uno de sus componentes esenciales: a través de la sucesión de distintos significados, hemos visto siempre la presencia de los soldados como protagonistas en los momentos de crisis de la historia egipcia. No obstante, es característico de esta civilización haber ocultado inmediatamente la importancia de las armas (y de la posesión de las armas) detrás de otros ideales de orden y de pacífica convivencia, y, si bien ha sabido celebrar el coraje y el valor, ha insistido sobre todo en la importancia de la sabiduría y de la justicia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

S. Curto, s. v. «Krieg», *Lexikon der Ägyptologie*, III, col. 745-86.

L. A. Christophe, «*L'organisation de l'armée égyptienne à l'époque ramesside*», Revue du Caire, 39, n. 207, 1957, pp. 387-405.

R. O. Faulkner, «The Battle of Meggiddo», *Journal of Egyptian Archaeology*, 28, 1942, pp. 2-15.

R. O. Faulkner, «Egyptian Military Organizaron», *Journal of Egyptian Archaeology*, 39, 1953, pp. 32-47.

H. W. Helck, *Der Einfluss der Militärführer in der 18. ägyptische Dynastie*, Leipzig, 1939 (reimp. Hildesheim, 1964).

A. Kadry, *Officers and Officials in the New Kingdom*, Budapest, 1982.

J. M. Kruchten, *Le Décret d'Horemheb*, Bruselas, 1981.

Ch. Kuentz, *La Bataille de Qadesh*, El Cairo, 1928.

T. Sáve Soderbergh, *The Navy of the 18. Dynasty*, Uppsala, 1946.

R. A. Schulman, *Military Rank., Title and Organizaron in the Egyptian Middle Kingdom*, Berlín, 1964.

W. Wolf, *Die Bewaffnung des altägyptischen Heeres*, Leipzig, 1946.

R. Stadelmann, *Die Abwehr der Seevölker unter Ramesses III*, Friburgo-Munich, 1966.

Capítulo séptimo

EL ESCLAVO

Antonio Loprieno



Sirviente arreglando el tocador de la reina Kawit.

Introducción

El egiptólogo experimenta cierto desasosiego cada vez que es instado a discutir sobre la figura del esclavo en el antiguo Egipto, habida cuenta que la hipótesis misma de la presencia de una forma cualquiera de esclavitud de tipo clásico en el valle del Nilo sigue siendo objeto de debate entre los estudiosos de historia económica y social. Y si por una parte es cierto que la recepción occidental ha establecido desde la antigüedad bíblica la imagen de Egipto como *Bêt ʻābādîm*, «casa de esclavitud», como civilización que basa su propia riqueza en la explotación del trabajo forzado, el egiptólogo no puede considerar casual la falta —en una sociedad como la del Egipto faraónico, en la que el documento escrito invade toda la esfera comunicativa de lo privado y de lo estatal— de una codificación jurídica del estatus de «esclavo». La abundancia de documentación escrita —epigráfica y papirácea, literaria y administrativa, religiosa y profana— transmitida por la cultura egipcia contrasta llamativamente con la escasez de informaciones que pueden recabarse acerca de la situación antropológica (en el sentido más amplio del término) de esta figura humana. Que muchos de los grupos sociales descritos en los decretos reales o en los textos administrativos estuvieran sometidos a diversas restricciones de la libertad individual es —como veremos— un hecho documentado; pero a cuáles de estos grupos —que de vez en cuando responden, a definiciones como *mrj.t*, «dependientes», *ḏ.t*, «personal», *ḥsb.w*, «trabajadores forzados», *b3k.w*, «operarios», *ḥm.w*, «siervos», *ḥm.w-nzw*, «siervos reales» *sqr.w-ʻnḫ*, «prisioneros de guerra», *ʼ3mw.w*, «asiáticos», etc.— se les aplica propiamente la definición de «esclavos» es cuestión mucho más difícil de dirimir y que requiere un atento examen de las fuentes.

El problema presenta, en parte, un aspecto puramente terminológico, y por eso relativamente omisible: la lectura de estructuras sociales o de los hechos de cualquier civilización a través de los paradigmas de referencia (también los lingüísticos) elaborados por otra, es siempre, desde el punto de vista hermenéutico, un proceso espurio, pero en la práctica del análisis intercultural es inevitable que el estudioso obre a la luz de la propia experiencia histórica. ¿Se puede hablar de «ciudad» en el Egipto faraónico? Evidentemente sí, desde el momento en que la oposición entre *n'.tj*, «ciudadano» (o sea egipcio) y *'3mw*, «beduino» (o sea asiático), constituye un *topos* cultural muy frecuente en la literatura egipcia clásica; piénsese en el célebre pasaje de la *Profecía de Neferti* (29-33):

> Un pájaro extranjero se establecerá en las llanuras del Delta,
> después de anidar junto a los habitantes de la ciudad:
> por su propia culpa, los hombres han dejado que aquel se acercara.
> Y ahora, todo lo que era bello se echará a perder:
> ¡Las lagunas llenas de pesca y de caza, donde pululan peces y pájaros!
> Ya nada es bello, y Egipto está postrado por culpa de estos animales,
> es decir los beduinos que recorren el país:
> ¡En Oriente han surgido enemigos y en Egipto han surgido los asiáticos!

Será muy difícil, sin embargo, encontrar siquiera en Menfis o en Tebas un *ágora* de tipo ateniense. ¿Existe una filosofía egipcia? No cabe duda, si se piensa por ejemplo en la consolidación del motivo de la «investigación intelectual» (*ḥḥj nj jb*) dentro del género literario de las «Lamentaciones» durante el Imperio Medio (2061-1784 a. C.): Jajeperreseneb titula su composición literaria: *Colección de palabras, selección de dichos, recogida de frases como búsqueda intelectual compuesta por el sacerdote de Heliópolis, Jajeperreseneb, hijo de Seni, llamado Anju.* Pero, obviamente, será imposible encontrar en Egipto un análisis

metalingüístico de la *sophia*, o sea una filo-sofía en sentido griego. Y ejemplos como este se podrían multiplicar.

Pero la cuestión fundamental es otra, concretamente la de cómo debe analizarse internamente el tejido de la sociedad egipcia y qué procesos históricos pueden reconocerse en ella. Muy a menudo, el estudioso o el lector moderno tiende a tratar la cultura egipcia casi como si representara una estructura estática en la que no se pudieran detectar en tres mil años de historia faraónica cambios sustanciales. Hablando de la esclavitud observaremos, por el contrario, que los textos administrativos del Egipto antiguo permiten constatar evidentes evoluciones en el concepto y en la práctica de la esclavitud, y obtener un cuadro de conjunto que coincide con aquello que las fuentes literarias revelan sobre la historia de las ideas en la sociedad faraónica. No debe sorprender esta dicotomía entre «textos administrativos» y «fuentes literarias»; más que otras civilizaciones del Oriente antiguo, Egipto elaboró una serie de elementos formales que caracterizan el discurso literario propiamente dicho respecto a la documentación de naturaleza pragmática: una rígida aplicación de convenciones métricas, prosódicas y estilísticas, a menudo un registro lingüístico diferente, y sobre todo una presentación distinta del estatus y de la psicología de los individuos y de los grupos sociales son los rasgos específicos del medio literario *stricto sensu*, y principalmente de sus dos géneros más representativos, es decir, la «enseñanza» y el «relato». Estos se ocupan de la dimensión de lo «bello» (*nfr*), respecto a lo «verdadero» (*m3ʻ*) de los textos religiosos (y en parte de los políticos) por un lado, y respecto a lo «real» de los textos administrativos, por otro: por eso siempre será necesario contemplar la documentación egipcia a la luz de diversos filtros interpretativos, ligados a la

naturaleza de las fuentes textuales de las que a veces nos serviremos. El dios, el rey y el extranjero representados en los textos pragmáticos no siempre corresponden a sus ficciones literarias: piénsese en la ironía con que el mito osiriano se presenta en el relato ramésida del *Conflicto entre Horus y Seth por la herencia de Osiris*, o en la oposición entre el estatus divino del faraón en los textos teológicos y la trivialidad con que se trata, la equívoca relación entre el rey Neferkare (Pepi II, de la VI dinastía) y un general suyo llamado Sisene en el fragmentario relato homónimo; o en la sabiduría del príncipe beduino de Retjenu y del soberano mitánico de Naharina, los cuales reservan a los fugitivos de Egipto (Sinuhé y el Príncipe Predestinado, respectivamente) un tratamiento realmente contradictorio en relación con la barbarie del estereotipo cultural propio del «asiático». Y, sintomáticamente, son a menudo las figuras de «hombres egipcios» encontradas en los textos literarios, más que en los teológicos, las que ha recogido la tradición occidental desde los tiempos de Herodoto: recordemos su descripción de la maldad de Keops (2, 124 ss.), sin duda alentada por la sorpresa experimentada por un griego ante la majestad arquitectónica de las pirámides, tras de las cuales se veía movido, inevitablemente, a identificar los efectos de un fuerte centralismo autoritario, pero fundada, también es cierto, en una tradición literaria autóctona que tendía a ver en Keops el prototipo de rey perverso, como nos muestran los relatos del papiro Westcar, aproximadamente un milenio posterior a la época en la que se sitúa la narración. Piénsese también en las figuras de Ferón (2211), el «Faraón» por excelencia (probablemente Ramsés II) y Rampsinito (2121 ss.) (identificado probablemente con Ramsés III), protagonista de motivos folclóricos asimilados a

continuación por otras tradiciones literarias del Oriente Próximo.

El esclavo y la literatura

Aparece ya aquí una singular característica del esclavo respecto a otras figuras de hombre egipcio: su existencia se menciona ya en los más antiguos textos propiamente literarios de la civilización egipcia, como las *Lamentaciones de Ipu-uer* del Imperio Medio, en las cuales la evolución cultural que conoció y experimentó la sociedad en el paso del Estado menfita a la época feudal aparece ideológicamente plasmada en sentido negativo por medio de una serie de oposiciones entre un áureo pasado (el del Imperio Antiguo) y un trágico presente (el del Primer Período Intermedio): «Ahora hasta las esclavas [*hm,wt*] hablan sin pudor, / y cuando la señora da una orden, sus siervos [*b3k,w*] se muestran displicentes» (Adm. 4, 13).

Pero la condición humana de esta figura (de *ḥm* o de *b3k*) nunca aparece *narrada* a nivel literario. La *Sátira de los Oficios*, auténtico clásico de la literatura del Imperio Medio, conocida también por el nombre de su autor pseudoepigráfico como *Enseñanza de Jety*, presenta las ventajas de la profesión de escriba respecto al resto de actividades laborales, que en Egipto tienden a corresponder a condiciones específicas del hombre, el cual se identifica aquí más que en otros lugares con su propio oficio. En todas estas condiciones individuales y sociales, el escriba —que en el Imperio Medio es el transmisor de los valores de la clase dirigente, que se debate entre la fidelidad a las instituciones del Estado encarnadas en la persona del soberano y la afirmación de la propia individualidad, catalizada en el éxito profesional— advierte una dependencia del individuo

respecto a su propio trabajo que se le antoja más un índice de «servidumbre» que de mero «servicio».

Este texto constituye un verdadero «clásico» de la literatura medio-egipcia, y sus caracterizaciones antitéticas se hicieron paradigmáticas para la percepción del trabajo dependiente en lo sucesivo de la historia de la cultura egipcia. Todavía seis siglos después el nombre de Jety se recuerda como el del más importante de los grandes autores sapienciales del pasado en uno de los más célebres textos escolásticos de época ramésida (siglo XIII a. C.):

> ¿Hay alguno como Hardjedef?
> ¿Hay otro como Imhotep?
> En nuestra generación no hay nadie semejante a Neferti,
> o a Jety, el más importante de todos.
> Me basta recordarte el nombre de Ptahemdjehuti, o el de Jajeperreseneb.
> ¿Hay alguien parecido a Ptahhotep,
> o comparable a Kaires?
>
> (Papiro Chester Beatty IV 2,5v-3,l 1).

Pero la razón de que la condición de esclavo nunca se mencione más explícitamente debe buscarse, a mi entender, en el hecho de que la esclavitud nunca estuvo considerada por la cultura egipcia como una condición humana bien definida, como un estatus propio de un grupo social autónomo: por el contrario, dentro de todos los grupos profesionales se despliega en Egipto un amplio abanico de diversos niveles de sumisión, y la *Sátira de los Oficios* nos da la prueba filológica de ello: el hecho de ser «arrastrado al trabajo» (*nḥtm.w ḥr b3 k = f*) u «obligado al trabajo en el campo» (*mnj.tj*), o bien la indicación de la imposibilidad para el carpintero de hacer llegar a su familia el producto del propio trabajo (nn pnq n ẖrḏ.w = f), de castigo del tejedor con cincuenta azotes por un día de «absentismo» (*ḥwj.tw = f m šsm 50*) y tal vez también la sumisión del jardinero a

un yugo (*k3r.y ḥr jnj.t m3wḏ*) ofrecen la elaboración literaria de diversas formas de trabajo forzado. Que no se trate, sin embargo, propiamente de esclavitud lo demuestra el hecho de que dos figuras presentadas con el término que se suele traducir por esclavo (o sea hm) aparecen por la misma época en otro texto literario, concretamente, en los *Relatos* del papiro Westcar (7, 9-16), que datan de finales del Imperio Medio:

Entonces fueron equipadas las barcas para el príncipe Herdjedef, y él navegó hacia el sur, hasta Djedesneferu. Cuando estas barcas arribaron, él viajó por tierra, sentado en un trono de ébano, cuya armadura era de madera preciosa revestida de oro. Cuando llegó ante Djedi, el trono fue bajado a tierra, y él se levantó para saludarle. Lo encontró tendido sobre una estera, a la entrada de su casa: un esclavo, sujetándole la cabeza, le extendía ungüento, mientras otro le masajeaba los pies.

Pero solo en el Imperio Nuevo pasa el esclavo a formar parte, si bien muy indirectamente, del repertorio de figuras humanas características de la literatura sapiencial. En sus enseñanzas, cuya primera redacción data de la segunda mitad de la XVIII dinastía (1570-1293 a. C.), Ani aconseja: «No aceptes al esclavo [*hm*], de otro cuando este tenga mala reputación» (V, 15). La esclavitud se vuelve así parte integrante de la ideología egipcia, y sabido es que en la cultura faraónica los condicionamientos ideológicos desempeñan un papel muy relevante tanto para la cohesión social (piénsese en el concepto de «Maat», fundamento de la vida religiosa y política de la sociedad faraónica) como para la afirmación del individuo (recuérdense las rígidas instrucciones impartidas en los textos sapienciales para garantizar la supervivencia del «Ka», o sea de esa parte del alma del individuo que permanece entre los vivos para ser objeto de culto funerario). Como observó Posener antes que ningún otro, es precisamente la literatura la que a menudo se muestra, en el largo curso de la historia de la cultura

egipcia, como el vehículo privilegiado para la transmisión de la ideología. Para superar la aporía interpretativa que representan por un lado la mención indirecta de la esclavitud a partir del Imperio Medio, y por otro la total ausencia de caracterización ideológica de la misma, y para comprender la situación antropológica del esclavo en Egipto, debemos dejar la documentación literaria y dirigirnos a la histórica y la administrativa. Y si los textos llamados «históricos» (autobiografías, decretos, anales, etc.) deben leerse siempre teniendo en cuenta la dificultad, tratándose de Egipto, de discernir la «verdad» ideológica (*m3'.t*) de la «realidad» histórica subyacente, el recurso a la documentación administrativa, fundamental para la reconstrucción de lo cotidiano en el Egipto antiguo, requiere dos especificaciones preliminares: (a) su consistencia cuantitativa y cualitativa varía considerablemente de acuerdo con las diversas épocas y áreas arqueológicas: esta es muy reducida para el Imperio Antiguo, limitándose a unos pocos decretos reales y al único archivo de Abusir; más generosa para el Imperio Medio, para el cual disponemos de los ricos archivos constituidos por la correspondencia de Heqanajte y por los papiros de El-Lahun, así como de algunos importantes textos administrativos, como el Papiro de Brooklyn, y se hace muy abundante para el Imperio Nuevo, sobre todo en el área de Deir El-Medina, la ciudad de los obreros de la necrópolis tebana, siendo notable, pero más silenciosa respecto al problema de la esclavitud, a lo largo de toda la Época Tardía; (b) presenta acusadas características «empíricas»: si en la literatura egipcia incluso las figuras de hombres singulares revisten una función paradigmática (los autores sapienciales son siempre nombres pseudoepigráficos, Sinuhé es el modelo del funcionario del Imperio Medio, dividido entre obediencia al soberano y

afirmación individual, Uenamun es el símbolo de la desilusión egipcia ante la pérdida de la propia centralidad política, etc.), en los textos administrativos la atención va dirigida únicamente al hecho episódico, y sería inútil buscar un códice jurídico o un decreto económico con la forma que estos asumen en la antigüedad clásica, sobre todo en Roma. Nos veremos obligados, por tanto, a fundarnos nada más que en el análisis inductivo, generalizando algunas veces a partir de lo sugerido por un solo documento, pero confiando en que, aunque fragmentario, nuestro conocimiento del Egipto antiguo es estadísticamente más o menos representativo: a una ausencia de documentación escrita en un determinado aspecto le corresponde probablemente su ausencia —o escasa relevancia— en el seno de la cultura egipcia, y a la abundancia de documentación corresponde en cambio, por lo general, una notable relevancia histórica del fenómeno en cuestión.

El Imperio Antiguo

Para empezar, consideremos brevemente las características estructurales de la sociedad egipcia en el comienzo de su historia. El llamado *Decreto de Dahshur* (*Urk.* I 209-23), en el cual el rey Pepi I de la VI dinastía (*ca.* 2332-2288 a. C.) precisa la identidad de las personas y de las propiedades inalienables destinadas a las «ciudades de la pirámide» del rey Snefru de la IV dinastía (*ca.* 2613-2589 a. C.), presenta a la clase dirigente del imperio Antiguo constituida por «reinas», «príncipes», «nobles» y «funcionarios» (*srjw.w*), a cuyo servicio actúan los «dependientes» (*mrj.t*; *ibíd.*, 210,14-17). La oposición social que realmente se advierte en el Imperio Antiguo es la que se da entre «funcionarios» y «dependientes» —una oposición a la cual corresponde, en el plano ideológico, la que existe

entre «nobleza» (*p'.t*) y «pueblo» (*rḫj.t*), destinada a persistir, en la literatura religiosa a lo largo de toda la historia egipcia: a ella se añade, con el triunfo del culto solar heliopolitano durante la V dinastía, el «sacerdocio solar» (*ḥnmmw.t*), y esa triple distribución ideal de la sociedad egipcia perdura sin cambios hasta el siglo II d. C., como lo demuestra el papiro tardoegipcio de Oxyrrinco, redactado en lengua egipcia y en alfabeto griego con la adición de signos demóticos: la «nobleza», el «pueblo» y el «sacerdocio» que son en el Imperio Antiguo los tres polos sociales permanecen todavía vivos en los respectivos *pē*, *lḫē* y *ḥameu*. Pero en ningún caso se trata de clases sociales cerradas, de «castas» según el modelo indio, sino de divisiones flexibles, en las cuales el individuo normal tiene la posibilidad de superar su estatus originario, como revela la inscripción autobiográfica de Henqu en Deir El-Gabraui (VI dinastía): «En cuanto a aquellos que en otros centros habían sido trabajadores dependientes [*mrj.w*] a mi servicio, su función se convirtió aquí en la de funcionario [*srjw*]» (*ibíd.*, 78, 6-7). «Dependiente» no significa «esclavo», y más bien indica a la masa del pueblo, regularmente empleada en la actividad agrícola (la propiedad de las tierras residía en las manos del rey, o sea del Estado), pero a veces reclutada para el servicio obligatorio en calidad de obreros— piénsese en el trabajo necesario para la construcción de las pirámides del Imperio Antiguo, a cuya organización se refiere, por ejemplo, el primer grafito conocido del Uadi Hammamat (*ibíd.*, 148, 16-149, 10):

Misión desempeñada por el hijo mayor del rey, el tesorero del dios, el general de la expedición (*mš'* «ejército») Djati, llamado Kanafer, que ha mirado por sus hombres el día del combate, que ha sabido prever la llegada del día del reclutamiento obligatorio. Me he distinguido entre la multitud y he realizado este trabajo para Imhotep, con 1000 hombres del palacio Real, 100 hombres de la Necrópolis, 1200 pioneros y 50 gastadores. Su Majestad ordenó que desde la

Residencia vinieran todos estos hombres, y yo he organizado este trabajo a cambio de provisiones de toda clase de cebada, mientras que Su Majestad puso a mi disposición 50 bueyes y 200 cabras para el avituallamiento diario.

Otras veces lo eran en calidad de soldados, para las largas expediciones a Nubia o a Libia de las que hablan los altos dignatarios de la VI dinastía, como Uni o Herjuf (*ibíd.*, 101, 9-102, 8):

Su Majestad derrotó a los asiáticos que habitan en la arena, reclutando un ejército compuesto de muchas decenas de millares de hombres de todo el Alto Egipto, de las regiones al sur de Elefantina y al norte del nomo de Afroditópolis, del Bajo Egipto en sus ambas dos unidades administrativas, de Sedjer y del interior de Sedjer, de nubios de Iretjet, de Medja, de Iam, de Uauat y de Kaau, así como de la tierra de los libios.

Los «*decretos de exención*», como el *Decreto de Dahshur* arriba expuesto, nos informan además de que una parte relativamente notable de la población se veía exonerada de las corveas porque se reservaba para el servicio de un complejo funerario real (la «ciudad de la pirámide») o bien de una fundación privada o religiosa. También en este caso se trata más de un «servicio» que de «servidumbre», porque esta población exenta reproduce en su seno la misma diversificación social que hemos señalado anteriormente: los que están empleados (una clase progresivamente constituida también por sacerdotes y funcionarios que encuentran ventajas económicas en esta condición de «exento») tienen el título de *ḫntj-š*, «aquel que preside el lago», a cuyas órdenes actúan una vez más los «dependientes» (*mrj.t*):

Mi Majestad ha ordenado la exención perenne de estas dos ciudades de la pirámide de cualquier trabajo para el Palacio Real, de prestar cualquier trabajo forzado para un lugar de la Residencia así como de realizar cualquier corvea según lo pedido por todos. Mi Majestad ha ordenado la exención de cualquier *ḫntj.š* de estas dos ciudades de la pirámide de toda actividad de mensajero por vía fluvial o por tierra, dirigido al Norte o al Sur. Mi Majestad ha ordenado no permitir arar campo alguno perteneciente a estas dos ciudades de las pirámides por los dependientes de ninguna reina, ningún príncipe, ningún noble o funcionario, excepto por los *ḫntjw-š* de estas dos ciudades de la pirámide (*ibíd.*, 210, 7-17).

He ordenado la exención de esta capilla funeraria y del personal [*mrj.t*] que le pertenece y de ganado grande o pequeño. Contra estos no podrá ninguna reivindicación. En cuanto a todo enviado en misión hacia el sur, Mi Majestad no permite que a esta capilla funeraria se le adeuden sus gastos de viaje, ni los destinados a la gente en el séquito de una misión real. Mi Majestad ha ordenado la exención de esta capilla funeraria. Mi Majestad no permite que esta capilla funeraria sea gravada por la Residencia con ningún impuesto (*ibíd.*, 214, 2-17).

A la población egipcia se contraponen ya desde el Imperio Antiguo los prisioneros de guerra extranjeros (definidos como *sqr.w-ʿnḫ*, «atados de por vida»). A partir de la época de Snefru (2613-2589 a. C.) sabemos de grandes expediciones militares a Nubia con el objetivo de reclutar mano de obra para emplearla en la economía del Estado. El aspecto ideológico de estas incursiones está representado por los llamados «textos de execración», fórmulas de carácter apotropaico inscritas en las figurillas de terracota de los príncipes extranjeros cuyo poder se quería neutralizar, o bien por el ritual de «matar a los enemigos» y por las representaciones de los prisioneros de guerra con los brazos atados a la espalda en los relieves de los templos faraónicos a lo largo de toda la historia egipcia. Los prisioneros de guerra o de incursión en los territorios de ocupación (principalmente Nubia, y luego progresivamente también Asia y Libia) constituirán el grupo humano más numeroso al que se aplica la definición de «esclavo» a partir del Imperio Medio: (*ibíd.*, 103, 7-104, 3):

Este ejército ha vuelto a la paz,
después de destruir la tierra de los habitantes de la arena.
Este ejército ha vuelto a la paz,
después de saquear la tierra de los habitantes de la arena.
Este ejército ha vuelto a la paz,
después de llevarse a sus tropas como prisioneros en gran cantidad.

Estas guerras o redadas en el extranjero son dirigidas por poderosos y por nomarcas locales, cuya consolidación llevará a la disgregación del Estado menfita y cuya

perspectiva, más «provinciana», tiene expresión en la cultura del Primer Período Intermedio.

Los textos autobiográficos constituyen el vehículo privilegiado de expresión de los valores de esta nueva clase dirigente, así como el género literario del cual partirán tanto la literatura sapiencial como la narrativa. Estos documentan una evolución «meritocrática», que si por un lado es precisamente el síntoma del nacimiento de una alta burguesía destinada a constituir la clase culta del Imperio Medio (la que constituye el público mismo de la producción literaria, que precisamente en el Imperio Medio alcanza su plenitud formal), por otro dilata considerablemente el tejido social egipcio, favoreciendo la aparición de formas de servidumbre individual (*ibíd.*, 217, 3-5): «He llevado también para él [o sea para el rey] la contabilidad de sus posesiones personales durante un período de veinte años. No golpeé nunca a nadie tanto como para hacerle caer bajo mis dedos. No reduje nunca a nadie a la servidumbre [*b3k*]», narra el arquitecto Nejeb (VI dinastía), demostrando así indirectamente la existencia de esa forma de coerción, aunque valiéndose del término *b3k* que anteriormente indicaba genéricamente la dependencia del rey y caracterizaba por tanto a *todos* los egipcios: apreciado, alabado, amado por el rey más «que cualquier otro siervo», es una de las figuras estilísticas más frecuentes en las autobiografías de los dignatarios menfitas (cfr.: *ibíd.*, 52,5; 81,6; 84,1; 99,4). Y casi, se diría, para fijar visualmente esta evolución, en el citado texto autobiográfico de Henqu en Deir El-Gabraui, el verbo b3k, «reducir a la servidumbre», aparece acompañado por el determinativo (o sea, un signo del sistema gráfico jeroglífico que precisa la clase lexical a la que pertenece el término de referencia) de un hombre sentado cuyo cuello está sujeto por un yugo (*ibíd.*, 77,4; cfr.

Davies, 1902, tab. 24,9): «No he reducido nunca a la servidumbre a ninguna de vuestras hijas».

Este pasaje induce a pensar que, en Egipto, los inicios de la servidumbre forzada estuvieron representados, a finales del Imperio Antiguo, por reclutamientos abusivos de muchachas del pueblo por parte de funcionarios de la administración estatal. Pero un indicio todavía más decisivo de una nueva situación social es la aparición coetánea de aquel término que el egiptólogo traduce normalmente por «esclavo», o sea *ḥm*, acompañado en una de sus primeras y rarísimas comparecencias por un determinativo de hombre o de mujer sentados y provistos de una clava, que es precisamente el fonograma (es decir, un signo jeroglífico que indica una secuencia de fonemas) de la palabra *ḥm* (Fischer, 1958, 131-37).«En cuanto a todo noble, todo funcionario y todo dignatario que [...] designe a uno de mis esclavos o de mis esclavas, que [...] uno de mis sacerdotes funerarios, que conduzca [...]».

Este determinativo es parecido al aplicado algunas veces en el Imperio Antiguo a los términos que anteriormente hemos visto que indicaban la condición de «servicio» (*b3k*) o de «dependencia» (*mrj.t*), a grupos de obreros o de soldados, o bien a los gentilicios de poblaciones extranjeras: «nubios» o «asiáticos». Ello induce a pensar que, si durante el curso del Imperio Antiguo la condición de sujeción había caracterizado en general al trabajo dependiente, que era además el de la masa de la población agrícola y al cual se contraponía binariamente el ámbito palatino, el florecimiento al final de esta época de una nueva estructura social, cuyas características analizaremos al hablar del Imperio Medio, favorece el nacimiento de la «esclavitud» como forma extrema de coerción al trabajo. También los

«Textos de las Pirámides», primer *corpus* teológico egipcio, que presenta el conjunto de mitos y de rituales conectados con la muerte del rey, documentan indirectamente esta evolución social a la vez que, en la Fórmula 346, las redacciones posteriores de Merenre (*ca.* 2283-2269 a. C.) y Pepi II (*ca.* 2269-2184 a. C.) sustituyen por «esclavos» (*ḥm.w*) a los «matarifes» (*sšm.w*) del texto de la pirámide de Teti, del inicio de la VI dinastía (2345-2333 a. C.): «Fórmula para recitar: Las almas sean en Buto, sí, las almas sean en Buto; en Buto estarán siempre las almas, en Buto está el alma del rey difunto. Como roja es la llama, así está vivo Jepri; ¡alégrate!, ¡alégrate! ¡Esclavos, dadme una comida!» (*Pyr.* 561).

Desde esta óptica debe verse también el hecho de que el término *ḥm* aparezca anteriormente solo en nombres compuestos que indican funciones propias del ámbito religioso (*ḥm-nṯr*, «siervo del dios») o funerario (*ḥm-k3*, «adepto al culto funerario»), que sus primeros usos con el nuevo significado (a caballo entre la V y la VI dinastía) se refieran al ámbito real («No he dicho nunca nada malo de nadie ni de rey ni de sus siervos», en *Urk.* I 233, 13-14), y que el primer término en el que es posible reconocer las características del esclavo sea el compuesto *ḥm-nzw*, «siervo del rey» (cfr. Davies, 1901, tab. 16; Lepsius, 1849, II, 107): «Cribar el grano por parte de los siervos del rey». También el hecho de que tras una fugaz presencia, durante la VI dinastía (Cairo 54994, cfr. Bakir, 1952. 14-15), desaparezca de la documentación el grupo de los que son «adquiridos» o «alquilados» (*jsw.w*) para desempeñar la función de sacerdote funerario, es síntoma de una sociedad que tiende a una progresiva especialización de la actividad laboral del individuo independiente. Podemos establecer,

pues, que solo progresivamente se fue consolidando, a finales de la época menfita un tipo especial de «siervo» que no era ya solamente un «miembro del servicio de», sino una nueva figura humana, caracterizada por el estatus de sumisión.

El Imperio Medio

Esta evolución parece concluir durante el llamado «Primer Período Intermedio» (2260-2061 a. C.), una definición con la cual el egiptólogo recoge el período de la historia egipcia que transcurre entre los imperios Antiguo y Medio: unos años ricos en profundas evoluciones religiosas (como la consolidación de la dimensión moral y de la teología del «Ba» en los «Textos de los Sarcófagos»), culturales (como el desarrollo de una verdadera literatura, que presenta la confrontación dialéctica entre la conciencia individual y las expectativas de la sociedad), políticas (como el crecimiento del poder provincial respecto al rígido centralismo menfita) y económicas (como una redistribución de la riqueza causada por una serie de inundaciones del Nilo); una época en la que se amplía notablemente el espectro de las clases sociales, y donde por primera vez aparece documentada la transacción comercial de «trabajadores» (*b3k.w*): algunos se hacen con tres «trabajadores» y siete «trabajadoras» además de los que le han sido transmitidos por la herencia del padre (Daressy, 1915, 207-208), y hasta quien añade veinte «cabezas» a su patrimonio (Clère y Vandier, 1948, n. 7). Pero también es importante advertir que más allá de las diferencias sociales, cada egipcio, incluso el siervo, es ahora un «hombre» (*rmṯ*), un «individuo» dotado de dignidad autónoma incluso cuando actúa al servicio de otro (estela de Merer, MNK-XI-999, 7-8): «He adquirido bueyes, he adquirido

hombres, he adquirido campos, he adquirido cobre», o también (estela BM 1628, 13-15): «Los hombres al servicio de mi padre Mentuhotep habían nacido*en casa, propiedad de su padre y de su madre. También mis hombres provienen de la propiedad de mi padre y de mi madre, y además de estos están los míos propios, adquiridos por mí con mis propios medios».

En la más compleja estructura del Imperio Medio se asiste a una tendencia a la identificación del individuo con su propio trabajo: a partir de esta época, las estelas de particulares presentan normalmente al titular caracterizado por su oficio o por su profesión, y el reflejo literario de este estado de cosas lo representa precisamente la *Sátira de los Oficios* arriba comentada. El egipcio medio no es ya solamente, como en el Imperio Antiguo, el «dependiente» (*mrj*) que el Estado recluta de cuando en cuando para la corvea; como individuo consciente, por un lado de su propio estatus y por otro de sus propias capacidades, ahora puede emanciparse a través de un período de servicio sacerdotal (*w’b*) y convertirse así en un «pequeño burgués» (*nḏs*) libre (MNK-XI-999, 10-11): «No he permitido que su agua inundara los campos de ningún otro, como es justo que haga un burgués eficiente de modo que la propia familia disponga del agua necesaria».

La otra cara de la moneda está representada, sin embargo, como se deduce de la *Sátira de los Oficios* y de los siguientes versos de la *Enseñanza para Merikare*, de la evolución inversa, aquella según la cual si alguien ha seguido siendo un simple campesino o artesano dependiendo de un «burgués» está sujeto en el Imperio Medio a formas de trabajo forzado (o bien a sus onerosos tributos mientras que la clase dirigente exenta de impuesto se ve englobada en la

definición administrativa de «funcionarios»): (Merikare 100-102)

> Los muros de Medenit son resistentes, su ejército es numeroso,
> sus dependientes [*mrj. ŵ*] saben cómo manejar las armas,
> y así a las personas libres [*w’b*] que viven en ella.
> La región menfita acoge a diez mil personas,
> burgueses [*nḏs.w*] libres de trabajos forzados [*w’b nn b3k.w = f*].
> En ella, además, hay funcionarios [*srjw.w*] desde la época en la que estaba la Residencia:
> sus confines son seguros, su defensa es fuerte.

Que el «pequeño burgués» era una figura social típica del Imperio Medio está también demostrado por el hecho de que los textos literarios de esta época tienden a proyectarla, anacrónicamente, también sobre las épocas anteriores, en las cuales esta era, como se ha visto, sociológicamente indemostrable: piénsese en el «burgués» Djedi de los relatos del papiro Westcar (véase *supra* pág. 217) que la narración presenta mientras es masajeado por dos esclavos. Paralelamente a una extendida promoción social de la clase trabajadora, no solo de los libres sino también de los dependientes, que aparecen ahora como «ligados» (según el significado etimológico del término *mrj*) a un servicio público o como *fámulos* de particulares (caso en el que muchas veces son definidos como *ḏ.t*, «personal de servicio» como en los papiros de Illahun, tab. 10,7 y 21), llega a ser considerable la diversificación social entre estos, por un lado, y los esclavos por otro, concretamente esos grupos de «reclutas forzados» (*ḥsb.w*), de «desertores» (*tšj.ŵ*) o de «siervos reales» (*ḥm.w-nzw*) de los que tan profusamente nos hablan los textos administrativos del Imperio Medio. Tras los dos primeros términos es posible reconocer a los soldados y a los campesinos obligados a un período de trabajos forzados al servicio de empresas

militares, arquitectónicas o agrícolas del Estado. La documentación más abundante la ofrecen los papiros de Illahun y los papiros Reisner, en los cuales los reclutas aparecen como empleados, casi siempre, en las canteras para las empresas arquitectónicas del Estado (son frecuentes las «listas de los *ḥsb.w* que extraen la piedra para la pirámide»; cfr. papiros de Illahun, tab. 15,14 y 31,25), así como el texto administrativo de Brooklyn (cfr. Hayes, 1955, 39-40, 76-77), en el que aparecen como obligados a servir por un cierto período de tiempo en las tierras del Estado (*ẖbs.w*). En caso de fuga o de deserción, la pena era la de trabajo forzado de por vida (*ibíd.*, tab. VI, 57): «Orden promulgada a la Gran Prisión en el año 31, tercer mes de la estación estival, día 5, para que sea condenado con todos los suyos al trabajo de por vida en los bienes del Estado, según lo decidido por el Tribunal».

También para el grupo de los *ḥm-w-nzw* —cuyo homólogo femenino es representado por el término *ḥm.wt*, «esclavas», sin más especificación— disponemos de la documentación del Papiro de Brooklyn. Los «siervos reales» son egipcios que comparten la condición de los asiáticos hechos esclavos como resultado de campañas militares o transacciones comerciales: originariamente detenidos, sobre todo por fuga, son confiados como «propiedad» a un particular. La condición del prófugo, que también a raíz del endurecimiento policial del poder central durante el Imperio Medio se había hecho relativamente frecuente respecto a épocas anteriores, conoce ahora una codificación literaria particularmente viva en el relato de Sinuhé, el cual subraya varias veces, si bien de forma indirecta, la frecuencia con que distintas categorías de ciudadanos, empujados por diversos motivos (que pueden ser, según los casos, sociales,

económicos o políticos) se ven obligados a huir de Egipto (Sinuhé B 29-43):

Pasé allí un año y medio, acogido por Ammunenshi, el príncipe del Retjenu del Norte, quien me dijo: «¡Te encontrarás bien conmigo, porque oirás hablar egipcio!». Me dijo esto porque conocía mi carácter y había oído hablar de mis cualidades, puesto que los egipcios que estaban allí con él le habían hablado de mí. Entonces me preguntó: «¿Por qué has venido hasta aquí? ¿Ha ocurrido algo en la corte?». «El Rey del Alto y del Bajo Egipto ha volado a su horizonte, y nadie sabe lo que podrá suceder ahora» —le dije esto a pesar de que no era del todo cierto—, «fui informado mientras volvía de una expedición a Libia. Tuve miedo: mi corazón no estaba va en mi pecho, y me arrastró por el camino del desierto, sin que se me hubiera acusado, o se me hubiera escupido a la cara, o se hubieran oído calumnias o se hubiera oído mi nombre de labios del portavoz. No sé qué me ha traído hasta este país: ha sido como un designio de Dios».

Aun perteneciendo sobre el papel al Estado, o sea al rey (de ahí su denominación de «siervos reales», los detenidos prófugos, igual que los esclavos asiáticos, eran asignados a la custodia de un amo, que podía donarlos, transmitirlos en herencia o venderlos): (Papiro de Brooklyn, tab. 14, 26-31; Papiro de Illahun, tab. 12, 6-11, y cfr. tab. 13)

Mis quince personas [*tp.w* «cabezas»] y los prisioneros de mi propiedad [*ẖnm.w = j*], «asociados a mí» sean donados a mi mujer Senebtisis en añadidura de los sesenta que le di la primera vez. Mirad, hago a mi mujer esta donación, que debe depositarse en la Sala del Portavoz de la Ciudad del Sur, con contrato que lleva mi sello y el sello de mi mujer Senebtisis.

Transmito este título de propiedad a mi mujer, la mujer de las regiones orientales Shefut-hija-de-Sopdu, llamada también Teti, correspondiente a todo lo que me cedió mi hermano, el encargado del sello de la dirección de los trabajos Anjren, incluida cualquier propiedad donde quiera que esta se encuentre, entre todo cuanto él me cedió. Y ella, a su vez, podrá cedérselo a quien desee entre los hijos que ella me ha dado. Le cedo también los cuatro asiáticos que me cedió mi hermano, el encargado del sello de la dirección de los trabajos Anjren, y ella a su vez podrá cedérselos a quien ella desee entre sus hijos.

Al contrario que el siervo real o el asiático, el trabajador (*b3k*) acusado de incumplir su servicio es alejado de la casa, pero no vendido; la prueba nos viene de la correspondencia de Heqanajte, un terrateniente de principios del Imperio Medio (*ca.* 2000 a. C.), que durante un viaje de trabajo

continúa dirigiendo la administración de sus bienes por medio de instrucciones epistolares que envía a su familia (Heqanajte I 13v-14): «Procura echar de casa a la sierva [*b3k.t*] Senen —¡mucho cuidado!— el día mismo en que recibas esta carta. Si pasa un solo día más en mi casa, ¡peor que peor! ¡Has sido tú quien le ha permitido tratar mal a mi compañera!».

Que la sierva estaba tan integrada en la estructura familiar como para poder comprometer su equilibrio lo demuestra también la siguiente «carta al muerto» inscrita en una vasija del Primer Período Intermedio, en la cual el remitente pide al padre del difunto y a la madre de este que le procuren un hijo varón de su propia mujer Seni, que estaba enojada a causa de la intervención de dos siervas que son presentadas como aquellas a cuya maligna influencia se deben las dificultades surgidas en la vida de pareja (Oriental Museum Chicago 13945, 3-7):

> Mira, se te entrega esta vasija sobre la cual será tu madre quien decida. Es reconfortante que tú se la presentes. Haz que me nazca un hijo varón sano, porque tú eres un espíritu capaz. Además, respecto a estas dos siervas, o sea Nefertjentet e Itjai, que han llenado de tristeza a Seni, neutraliza su intervención, y rechaza por mí toda acción maligna dirigida contra mi mujer, porque tú sabes que yo la necesito ¡Recházalas, recházalas!

Aun siendo hereditaria, como se deduce del hecho de que Dedisobek, hijo de la esclava Ided, sea también esclavo (*ḥm*; cfr. Gauthier-Laurent, 1931, 107-25), la condición servil no veda la posibilidad de acceder a un estatus culturalmente más elevado (Papiros de Illahun, tab. 35, 10-13): «Este mensaje es para informar a mi señor de que se están ocupando de su siervo real Uadj-hau, enseñándole a escribir sin dejarle que huya». Al contrario de lo que ocurría con los reclutas forzados, que se convertían en forzados de por vida, la huida de un «siervo real» era castigada con la muerte (*ibíd.*, tab. 34,17 ss.): «He encontrado el siervo real

Sobekemheb que había huido, y lo he entregado a la prisión para que sea juzgado. [...] Así pues, será condenado a muerte en la Sala del Portavoz».

La diversidad de las actividades laborales desempeñadas por los esclavos nos lleva a un punto señalado anteriormente, cuando hemos considerado la ausencia de esta figura en los textos literarios egipcios, y es que la esclavitud egipcia no es tanto un fenómeno «horizontal», un estatus autónomamente definido, como «vertical», una condición de forzado dentro del propio oficio: los «siervos reales» se nos presentan a veces como campesinos, criados o zapateros; las «esclavas», como peluqueras, jardineras o tejedoras. Lo mismo sucede entre sus semejantes asiáticos, que se distinguen únicamente porque su nombre va precedido por el gentilicio, aunque este alguna vez es egipcio, sobre todo en la segunda generación: «la asiática Aduna y su hijo Anju» (Hayes, 1955, 87 ss.). También el número, como la transmisión del estatus servil a los hijos, contribuyen a hacer comparable la condición de «siervo real» y la de esclavo asiático: de los setenta y nueve siervos enumerados en la lista que contiene el reverso del Papiro de Brooklyn como pertenecientes aúna misma propiedad, al menos treinta y tres son egipcios (!).

El Imperio Nuevo

Cuando dejamos el Imperio Medio, el estatus de esclavo aparece ya relativamente consolidado: se remonta al Segundo Período Intermedio —la época en que la invasión de los hyksos (1668-1565 a. C.) obliga a Egipto a iniciar un largo período de enfrentamientos militares con el mundo asiático que caracterizará todo el Imperio Nuevo— un documento que arroja luz también sobre algunos aspectos jurídicos de esta condición, discutiendo la cesión a la comunidad de una

esclava hasta ahora compartida por la propiedad pública y la privada (Pap. Berl. 10470, 1,5-2,9):

> El alcalde de la Ciudad, Visir, Jefe de los Seis Grandes Palacios, Amenemhat, envía esta orden al Portavoz de Elefantina, Heqaib: «se ha emitido una orden por la corte del Visir en el año primero de la época de Jubag, primer mes de la estación estival, día 27. La orden alude a la siguiente petición formulada por el administrador Itefseneb, hijo de Heqaib: "Senebet, hija de Senemut, es una esclava [*hm.t*] perteneciente al personal de servicio [*ḏ.t*] de los habitantes de Elefantina, pero es también la esclava de Saneju, hijo de Hebesi, mi señor. Cédaseme a mí o a la ciudad, según lo que decidan sus propietarios"». La sentencia es que se haga como decidan sus propietarios. Estas son las órdenes [...] Ha llegado de la corte del visir una respuesta a este rollo de cuero, en la que se dice: «Se ha interrogado a los abogados del común respecto a los cuales has escrito. Ellos dicen que están de acuerdo con que la esclava Senebet sea cedida a la ciudad según decidan sus propietarios, escuchando la petición formulada al respecto por nuestro hermano el administrador Itefseneb». Ellos ahora deben ser obligados a prestar juramento respecto a esto, y las órdenes deben serle comunicadas a la esclava Senebet.

La novedad de este texto la constituye, por un lado, la importancia que ha adquirido la «comunidad», cuya función como instancia que gestiona la propiedad pública sustituye a aquella nominal del rey en el caso del «siervo real» del Imperio Medio, y por otro la posibilidad (tal vez, mediante el matrimonio) de emancipación del estatus de esclava para alcanzar el de «ciudadana», lo cual proyecta a esta figura hacia un estatus muy semejante al del liberto en Roma. Y como los períodos de cambio social en el curso de la historia faraónica presentan siempre dos aspectos, uno emancipatorio e innovador, y otro burocrático y restrictivo (basta recordar lo sucedido a comienzos del Imperio Medio, con la consolidación de una nueva clase media libre, acompañada, sin embargo, de un reforzamiento de la estructura política del poder central responsable de provocar numerosos fenómenos de emigración o de fuga del país, o lo que sucederá en El-Amarna en el siglo XIV a. C., donde la reforma religiosa de Ajenatón se verá acompañada por una brutal represión de los centros de poder alternativos al

Palacio), a esta apertura de las posibilidades jurídicas del esclavo le acompaña su constitución como componente, ahora imprescindible, de la sociedad egipcia, provocando la progresiva desaparición de un orden autónomo de «dependientes». En la historia de la semántica sucede a menudo que una expresión originariamente marcada por connotaciones positivas respecto a otra tienda a nivelarse con el significado neutral, creando luego la necesidad de un término nuevo tenido por más prestigioso: piénsese en la nivelación del italiano «donna» (de *domina*, «patrona») sobre el significado originario de *femina*, en la connotación despectiva asumida por este último término en el italiano «*femmina*» y en la sustitución de *domina* por un nuevo polo positivo, representado por «*signora*[1]». Con una evolución similar, durante la XVIII dinastía (ca. 1570-1923 a. C.), el término *mrj* pierde progresivamente el significado neutral de «dependiente», pasando a designar funciones muy semejantes a las del siervo real del Imperio Medio, como se deduce de la posibilidad de una «donación» de personal por parte del faraón a un particular: el alto funcionario Minmose recibe del rey 150 dependientes como recompensa por haber contribuido a la fundación de numerosos templos.

Pues bien, en cuanto a estos [templos] que poco antes he mencionado, yo puse sus cimientos, dirigiendo el trabajo en estos grandes monumentos con absoluta diligencia, con los cuales mi señor ha satisfecho a los dioses [...] Mi inteligencia estuvo constantemente a su servicio. Su Majestad me alabó por mi gran habilidad y me aseguró una carrera más rápida que la de los demás funcionarios: se me dieron 150 dependientes, regalos, vestidos.

Esta devaluación jurídica de la mano de obra libre es el índice más evidente de una reestructuración global que recorre el tejido social egipcio en la época imperial, como consecuencia de la política exterior de la segunda mitad de la XVIII dinastía: la implicación militar y comercial de Egipto en el mundo asiático lleva ahora hasta Egipto a un elevado

número de asiáticos conseguidos como botín de guerra o comprados en el mercado de esclavos, que en el Oriente Próximo de finales de la Edad de Bronce tenía a Egipto como principal cliente y que probablemente era controlado por los propios beduinos asiáticos —piénsese en el relato bíblico de la venta de José a los mercaderes ismaelitas que se dirigían a Egipto (*Gen.* 37). Desaparecen, pues, los «siervos reales» y los «forzados», manifestaciones de una estructura social, la del Imperio Medio, fundada todavía en el control político (y policial) interno, y se consolida, en cambio, la necesidad de mano de obra extranjera para hacer frente a los abultados gastos generados por un importante aparato militar. Ya el general Amosis hijo de Ebana, cuyo texto autobiográfico en El-Kab (*Urk.* IV, 1-11), presenta la descripción más detallada de la expulsión de los hyksos y de la consolidación de la XVIII dinastía tebana bajo Ahmosis (1575-1550 a. C.), Amenofis I (1550-1528 a. C.) y Thutmosis I (1528-1510 a. C.), nos ofrece un sintomático diapasón para comprender la aparición de la esclavitud extranjera a principios del Imperio Nuevo, jactándose en varias ocasiones de que el rey le concediera de vez en cuando conservar como esclavos a los asiáticos conquistados por él como botín de guerra. Y en la presentación estereotipada del mundo militar están siempre presentes las figuras de esclavos (Papiro Anastasi III, 6,2 ss.):

> Ven, deja que te describa un oficio desgraciado, el de oficial de caballería. Por medio del padre de su madre es destinado al establo, que tiene una dotación de cinco esclavos [*ḥm.w*]. De ellos se le asignan dos, pero estos no le toman en consideración [...] La gente viene a buscar las vituallas: entonces empieza su tormento, es arrojado al suelo y se le dan cien golpes.

Pero que el final de la evolución llegue solo con la consolidación de Egipto como potencia imperial (e imperialista) durante la segunda mitad de la XVIII dinastía viene sugerido por el hecho de que a comienzos del Imperio Nuevo el personal donado como recompensa por el rey se

denomina todavía a veces con términos utilizados en el Imperio Medio, como «cabezas» o «gente» (cfr. Habachi, 1950,13-18): «Fui ensalzado en la "Casa de la recompensa" con una donación de 20 hombres y 50 aruras de terreno», y que mientras que los anales de Thutmosis III (1490-1436 a. C.) todavía definen como «hombres [*rmṯ.w*] en cautividad» a los prisioneros de guerra extranjeros (*Urk*. IV 698,6), y así como en el Reino Medio llaman «dependiente» al personal, compuesto también por esos, cedido al servicio en los templos (*ibíd*., 172,5; 207,9; 742,14; 1102), a partir de Amenofis III (1405-1367 a. C.) el trabajo forzado en el templo aparece reservado a «esclavos y esclavas» [*ḥm.w, ḥm.wt*], y fijado en un *topos* frecuentemente repetido también durante la siguiente dinastía, la XIX, (1293-1185 a. C.) (*ibíd*., 1649,6-8; cfr. Kitchen: 1968,1,2,15; 23,6; Papiro Harris I 8,9; 47,10; 58,3; 59,5; 60,3): «Su lago [del templo] rebosaba a causa de la gran inundación, lleno de peces y de pájaros, cubierto de flores; su casa de trabajo estaba llena de esclavos y de esclavas entre los hijos de los príncipes de todos los países extranjeros, botín de Su Majestad».

Al terminar la XVIII dinastía, el esclavo ha pasado a ser un servicio tan extendido dentro de la sociedad egipcia que el término *ḥm* se aplica incluso a los *ushebtis*, o sea a esas estatuillas de madera, terracota o fayenza que eran parte integrante del ajuar funerario, y que estaban destinadas a desempeñar en el Más Allá los servicios laborales por cuenta del difunto. Es fácil, pues, comprender que el esclavo también pudiera ser «alquilado» durante un cierto período por parte de gente cuya condición social se nos muestra como relativamente humilde, desde el momento en que el motivo de la cesión en alquiler de una esclava puede constituirlo incluso la necesidad de procurarse vestidos, a

pesar de que el precio del alquiler nos parezca objetivamente excesivo (Papiro Berlín 9784, 1-10):

Año 27, tercer mes de la estación estival, día 20, bajo la Majestad del Rey del Alto y del Bajo Egipto, Nebmaatre, hijo de Re Amenofis [III], al cual se le conceda vivir eternamente como su padre Re todos los días. Día en el cual Neb-mehi, un pastor del templo de Amenofis, se presentó ante el pastor Mesi diciendo: «Yo estoy sin vestidos: dame el equivalente a dos días de trabajo de mi esclava Harit». Entonces el pastor Mesi le dio un vestido-*d3jw* por valor de 3 1/2 *shati* y un vestido-*sḏw* por valor de 1/2 *shati*. Luego vino de nuevo ante mí y me dijo: «Dame el equivalente a cuatro días de trabajo de la esclava Henut». Entonces el pastor Mesi le dio trigo [...] por valor de 4 *shati*, seis cabras por valor de 3 *shati* y plata por valor de 1 *shati*, en total 12 *shati*. Pero dos días de trabajo de la esclava Henut fueron especialmente calurosos; por eso él me dio también dos días de trabajo de Meriremetjuef y dos días de trabajo del esclavo Neh-sethi en presencia de muchos testigos.

Con la época ramésida, la relación entre esclavo y señor se convirtió también en un *topos* de los modelos epistolares (Papiro Lansing 11,3): «Como un esclavo [*hm*] sirve a su propio señor, así quiero yo servir a mi señor». Tanto las «Misceláneas», colecciones antológicas de distintos modelos textuales (cartas, himnos, oraciones) para uso escolástico, como los textos históricos y autobiográficos, lo presentan como botín de guerra o bien seleccionado entre la juventud noble de las zonas de ocupación egipcia;

He traído a aquellos que mi espada había perdonado, como prisioneros, en gran cantidad, con las manos atadas a la espalda delante de mis caballos, y sus mujeres y sus hijos a decenas de millares, y su ganado a cientos de millares. He encerrado a sus jefes en fortalezas que llevaban mi nombre, y he añadido a estos los jefes arqueros y los jefes de tribu, marcados a fuego y hechos esclavos, tatuados con mi nombre, y también sus mujeres y sus hijos fueron tratados de este modo (Papiro Harris I 77, 4-6).

Cuando se alcanza la victoria, los prisioneros de guerra se entregan a Su Majestad, para ser deportados a Egipto. La mujer extranjera se desmaya durante el camino y se agarra del cuello del soldado (Papiro Lansing 10, 3-5).

Aplícate con la máxima atención, precisión y competencia en preparar todo antes de la llegada del faraón, tu buen señor: pan, cerveza, carne, dulces y pasteles, así como incienso, aceite dulce de moringa, aceite-*ḏft* de Chipre, aceite finísimo de Jati, aceite-*jnb* de Chipre, aceite de Babilonia, aceite amorreo, aceite de Tajsi, aceite mitannio de moringa, es decir los numerosos aceites del pueblo para ungir a

su ejército y a su caballería. Y además bueyes, ganado de occidente capado [...] vasijas y fuentes de plata y de oro preparadas bajo la ventana, esclavos de Karka y jóvenes de estirpe sacerdotal iniciados en el servicio doméstico de Su Majestad, [...] esclavos cananeos de Siria, jóvenes aitanos y bellos nubios de Kush destinados a llevar el abanico (Papiro Anastasi IV, 15, 1 ss.).

Durante la primera mitad del Imperio Nuevo todavía es el rey (recuérdese la definición de «siervo real» aplicada en el Imperio Medio a los prófugos capturados) quien conserva la propiedad jurídica del prisionero extranjero y decide luego su posible donación a particulares. Observando el propio patrimonio de bueyes y esclavos representado en las paredes de su tumba tebana, el tesorero Maya (época de Horemheb, 1335-1308 a. C.) dice (*Urk*. IV 2163, 7-11):

[Esto es cuanto] ha concedido el rey como demostración de sus favores a aquel que es alabado por el dios perfecto, que el señor de las Dos Tierras ama debido a su carácter, que lleva el abanico a la derecha del rey, el jefe del tesoro Maya, justificado, entre los prisioneros apresados como botín por Su Majestad entre los asiáticos. El soberano dijo: «¡Prendedlos!».

Avanzado el Imperio Nuevo se desarrolla una jurisprudencia orientada, por un lado, a la codificación de la propiedad del esclavo, que ahora puede ser adquirido o vendido entre particulares —el papiro ramésida Cairo 65739 nos describe, por ejemplo, una larga disputa legal entre un soldado y una mujer acerca de la propiedad de dos esclavos sirios—, y por otro la protección jurídica de los mismos. Los textos administrativos registran la posibilidad que tiene el esclavo de poseer propiedades: con la sobriedad de su estilo burocrático, el Papiro Wilbour, de la época de Ramsés V (1145-1141 a. C.), de la XX dinastía, el documento administrativo más importante de época faraónica sobre medición y distribución de terrenos, citando varias veces a un esclavo entre los propietarios del terreno que mide, ofrece el testimonio tal vez más elocuente de la alcanzada igualdad de derechos jurídicos entre ciudadanos libres y esclavos (26, 34-38):

Medición de los terrenos efectuada al Oeste del Henil de Horus:
propiedad del esclavo Panebtjau 3 aruras, 1, 1 2/4 medidas de trigo;
propiedad de la señora Tabasa 3 aruras, 1,1, 2/4 medidas de trigo;
propiedad del seguidor de los Sherden Pajeru 3 aruras, 1, 1 2/4 medidas de trigo;
propiedad del sacerdote Parenajte 5, 1, 1, 2/4 medidas de trigo.

El esclavo, además, tiene derecho a un tratamiento judicial justo: una esclava culpable de robo es condenada solo a devolver el doble del valor de lo robado (Papiro Leyden 352: Černý, 1937, 186-89). Y en el contexto de esta apertura de las posibilidades jurídicas al esclavo, se considera también la emancipación, que constituye, en el fondo, el aspecto simétrico de la presencia de la esclavitud como componente estable en la sociedad faraónica. Del Imperio Nuevo nos han llegado numerosos textos administrativos que presentan diversas posibilidades legales de emancipación, a menudo ligadas a una forma de *do ut des* entre esclavo y señor, como en el caso de aquel que acepta casarse con una sobrina inválida (*Urk*, IV, 1369, 4-16);

Año 27 bajo la Majestad del Rey del Alto y del Bajo Egipto Men-jeper-Re, Hijo de Re Thutmosis [III], al cual se le conceda vivir y durar eternamente como Re. El barbero del rey, Sa-Bastet, se presentó donde estaban los jóvenes príncipes del palacio real diciendo: «Mi esclavo, un hombre de mi propiedad llamado Ameniu, que yo había hecho prisionero con mi mismo brazo, cuando acompañé al soberano... El no ha sido golpeado nunca, ni encarcelado tras una puerta del palacio real. Yo le he dado por mujer a Ta-Kemnet ["la ciega"] hija de mi hermana Nebet-Ta, la cual anteriormente vivía con mi mujer y mi hermana. Ahora él sale de casa, sin estar privado de nada [...] Y si él decide llegar a un compromiso judicial con mi hermana, que nadie emprenda nunca acción alguna contra él».

La emancipación también puede estar vinculada a formas de adopción por parte del particular a quien el esclavo presta servicios, como en este documento ramésida en el que una mujer estéril adopta como propios a los hijos que el marido ha tenido de una esclava —lo cual confirma cuanto habíamos observado en el Imperio Medio, es decir que, en ausencia de un procedimiento semejante, la condición jurídica de esclavo debía de ser hereditaria (Papiro de la Adopción, 16r-lv).

Adquirimos la esclava Dienihatiris y ella trajo al mundo a tres hijos, un varón y dos hembras, en total tres. Y yo los he adoptado, alimentado y educado, y he llegado al día de hoy sin que estos me hayan hecho ningún mal; al contrario, ellos me han tratado bien, y yo no tengo más hijos ni hijas que ellos. Y el jurisprudente de los establos, Pendiu, ligado a mí por vínculos de parentesco al ser él mi hermano menor, ha entrado en mi casa y ha tomado por mujer a Taimennut, la hermana mayor. Y yo le he aceptado para ella y él está hoy con ella. Mirad, yo la he emancipado, y si ella trae al mundo un hijo o una hija, ellos serán ciudadanos libres en la tierra del faraón, estando ellos con el jefe de los establos Pendiu, mi hermano menor. Y los otros dos hijos vivirán con su hermana mayor en la casa de este jefe de los establos Pendiu, mi hermano menor, que yo hoy adopto como hijo exactamente igual que ellos.

«Emancipado» es aquí una traducción de la expresión egipcia «hecho libre [*nmhj*] en la tierra del faraón», que indica a partir del Imperio Medio la condición de cuantos han recibido vitaliciamente del Estado, a menudo como recompensa por el servicio militar prestado, una parcela de terreno que de este modo pasa a ser de su propiedad, cuando menos a efectos prácticos. Al extinguirse el imperio militar egipcio en el extranjero hacia el final del segundo milenio, este grupo social se constituirá en el primer milenio, como veremos, en una de las rígidas «clases» en que los autores griegos ven dividirse la sociedad egipcia de la época. Una posibilidad más de emancipación abierta al esclavo es la de ser «purificado» (sw‘b) por el rey, entrando así a formar parte del servicio de los templos, como hombre libre: la formulación más clara está contenida en la llamada «Estela de la Restauración» de Tut-anj-amón (1347-1339 a. C.):

Su Majestad construyó las barcas [de los dioses] para el Nilo de madera de cedro del mejor del Líbano, del más preciado de la costa asiática, incrustado de oro del mejor de los países extranjeros, tanto que ilumina el Nilo. Su Majestad purificó esclavos y esclavas, cantantes y bailarinas que antes habían sido esclavas empleadas en trabajo de molienda en el palacio real. Estos fueron remunerados por el trabajo hecho para el palacio real y para el tesoro del señor de las Dos Tierras. Yo los declaré exentos de servidumbre y reservados para el servicio de los padres, o sea de todos los dioses, pues deseaba satisfacerles haciendo lo que su Ka desea, porque ellos protegen a Egipto (*Urk.* IV 2030, 1-11).

Sería útil detenerse un momento en el uso del término *sw'b*, «purificar», para designar la emancipación del estado servil. Se recordará que *w'b* indicaba en el Imperio Medio la condición del «burgués» (*nḏs*) que a través de la asunción de una función sacerdotal era eximido del servicio obligatorio para el Estado. En cierto sentido, la evolución semántica de este término se revela como manifestación de una evolución más general de historia cultural: si en la sociedad aristocrática y, por así decir, «nilocéntrica» del Imperio Medio, la «purificación» había sido un fenómeno ligado a la promoción del individuo de la condición de «dependiente» a la de «burgués», en la sociedad cosmopolita del Egipto imperial esta pasa a indicar también la emancipación de la esclavitud hacia un servicio templar remunerado. En una estructura social más compleja, como la del Imperio Nuevo, el ámbito semántico de esta palabra no indica ya solamente la condición del individuo medio egipcio que mejora su propio estado social, sino que incluye también la del grupo social de los esclavos extranjeros, de acuerdo con un proceso similar al que se da en todos los fenómenos de «democratización», o sea, de apertura de las posibilidades de promoción social por un lado, y de nivelación hacia abajo de las élites culturales de una sociedad por otro. A comienzos del Imperio Nuevo la función templar se convierte así, junto a la militar, en uno de los dos servicios periódicamente prestados por el ciudadano egipcio al Estado. Desde esta perspectiva, la presencia de la esclavitud no ha de considerarse automáticamente como el índice de una estructura política más despótica que la de una sociedad que carezca (todavía) de aquella, sino que en el Egipto del Imperio Nuevo se convierte paradójicamente en uno de los signos de evolución en sentido «democrático» de la estructura social.

Pero uno de los aspectos que a los ojos modernos resultan más desconcertantes en esta burocratización de la esclavitud es la presencia de «casas de esclavas» destinadas, según parece, a la «producción industrial» de prole —recuérdese que tanto la definición de «esclavo» atribuida al hijo de una esclava en el Imperio Medio como la explícita mención de un proceso de emancipación de los hijos habidos de una esclava en el Imperio Nuevo nos han llevado a concluir que la esclavitud en Egipto es por norma general hereditaria. De estas «casas de esclavas» poseemos una representación figurativa proveniente de la tumba tebana de Rejmire, de la XVIII dinastía (Davies, 1943, tab. 23), y una referencia filológica, contenida en otro gran texto administrativo ramésida, el Papiro Harris I, en el cual se recogen las enumeraciones de las propiedades pertenecientes a los mayores templos egipcios. En la oración a Ptah que abre la sección dedicada al templo de Menfis, encontramos mencionado un «puro asentamiento femenino» que parece destinado a la producción de mano de obra servil (Papiro Harris I 47, 8-9):

> Yo he dictado para Ti grandes decretos con palabras secretas registrados en el archivo de Egipto, grabados sobre moles de piedra trabajadas con el cincel, y he organizado el servicio de Tu noble templo para la eternidad y la administración de Tu «puro asentamiento femenino». He recogido su prole, que antes estaba dispersa en otros servicios y Te la he destinado a Ti para el servicio de Ptah, como orden impuesta para ellos para la eternidad.

La condición de esclavo parece caracterizar, de todos modos, únicamente al extranjero destinado a la esclavitud: a los egipcios que, movidos por dificultades económicas u obligados por la administración de la justicia, ceden al Estado los derechos de su propia persona, se les aplica la antigua definición de «siervos» (*b3k.w*), cuya condición humana y social debía de ser, en realidad, muy semejante a la de los esclavos extranjeros (Papiro Anastasi V, 19, 6 ss.)

Además: la tarde del día noveno del tercer mes de la estación estival me envió la Sala Grande del Palacio Real a seguir a estos dos siervos. Cuando, en el décimo día de la estación estival, alcancé el recinto de Tjeku, se me dijo que un mensaje desde el Sur iba de camino en el día décimo de la estación estival. Cuando alcancé la fortaleza se me refirió que el mozo de mulas había venido desde el desierto con la noticia de que aquellos habían pasado la muralla septentrional de la torre de Seti-Merneptah-amado-como-Seth. Cuando recibáis esta carta mía, escribidme una respuesta. ¿Quién los ha visto? ¿Qué centinela los ha capturado? ¿Qué hombres han salido a buscarlos? Informadme de todo cuanto les haya sucedido. ¿Cuántos hombres habéis mandado a perseguirlos? Adiós.

«Siervo» (*b3k*) aparece así como un término genérico, cuyo valor semántico comprende también la condición del esclavo extranjero (*ḥm*). No olvidemos, a este propósito, que en la tradición bíblica que considera a Egipto como la «casa de la esclavitud» por antonomasia, pueden ser los egipcios mismos, en condiciones de necesidad económica provocadas por la escasez, quienes elijan voluntariamente esta condición, vendiendo sus posesiones y su propia persona al Estado (*Gen*, 47, 13 ss.). Y así, en un documento del museo de Turín, un sacerdote de Medinet Habu llamado Amenjau discute en su segundo contrato de matrimonio, después de la muerte de su primera mujer, la suerte de nueve siervos cuya propiedad transmite a los hijos de la primera mujer, y de otros cuatro que cede en cambio a la segunda mujer y de los cuales esta última pasa a ser única propietaria solamente en caso de muerte del marido o de divorcio. El documento turinés es interesante porque, junto a los siervos locales, presenta en un pasaje también a una esclava extranjera (*ḥm.t*), y sobre todo porque las dos mujeres de Amenjau aparecen como libres: llevan precisamente ese título de «ciudadana libre» (*ʻnḫ.t nj.t nʼ.t*), que remite al primer documento discutido en este apartado dedicado al Imperio Nuevo, o sea al texto en el cual la «comunidad» de Elefantina acogía la instancia de emancipación presentada por una esclava cuya propiedad compartía. Y aún más

iluminadora resulta en este contexto la formulación que elige el visir para dar su conformidad a las cláusulas del contrato de matrimonio de Amenjau (Papiro Turín 2021, 3,11-4,1):

Aunque no fuera su mujer, sino solamente una siria o una nubia amada por él, a la cual hubiera decidido ceder una de sus propiedades, ¿quién podría anular jamás cuanto ha hecho él? Cédanse, por tanto, a la ciudadana Anoksunedjem los cuatro siervos que les corresponden a Amenjau y a ella, y todo cuanto él adquiera con ella en el futuro, todas las propiedades que él ha declarado querer cederle, diciendo: «Mis dos tercios más su octavo, y nadie entre mis hijos o mis hijas discutirá esta decisión que hoy he tomado para ella».

Ni siquiera a los siervos egipcios, como por lo demás a los esclavos extranjeros, les está claramente cerrada la posibilidad de poseer propiedades: (cfr. el Testamento de Naunajte: Černý, 1945. 29-53): esos constituyen, más bien, aquello que podríamos definir como subproletariado, cuya condición aparece en los textos homologada por un lado a la de los esclavos, y por otro a la de campesinos y artesanos, o sea el proletariado remunerado, ofreciéndonos así un aspecto más de ese fenómeno típicamente egipcio de enmascaramiento de la esclavitud, que no aparece nunca en los textos plenamente definida, sino sugerida solo en sus rasgos esenciales. Al comienzo del Imperio Nuevo, en la correspondencia de un tal Ahmosis de Peniati, que nos ha transmitido uno de los pocos archivos administrativos de la XVIII dinastía, la madre de una sierva (*b3k.t*) se lamenta de que esta última haya sido cedida, por el señor al que ella la había confiado, a un tercero, lo cual nos lleva a pensar que, a diferencia de los esclavos extranjeros, los siervos egipcios no eran generalmente objeto de transacción comercial, sino que más bien estaban vinculados a un servicio determinado. La cuestión se plantea así en el plano jurídico y se hace bastante compleja:

[Esto es] todo cuanto Ahmosis de Peniati dice a su señor, el tesorero Tai: ¿Por qué la sierva que estaba conmigo ha sido expulsada y entregada a otro? ¿No soy

yo acaso tu siervo, que obedece tus órdenes de noche y de día? Deja que yo pueda pagar el equivalente de su valor, porque ella es todavía una niña, y no está en condiciones de servir. Oh, ordene mi señor que sea yo mismo quien se encargue del servicio confiado a ella, como a una sierva cualquiera de mi señor, porque la madre de la muchacha me ha escrito lamentándose porque yo he permitido que su hija fuera trasladada mientras estaba aquí conmigo, y que ella había renunciado a protestar por esto ante mi señor precisamente porque la muchacha estaba bajo mi responsabilidad, como una hija. De esto se lamenta ella conmigo (Papiro Louvre 3230, 2).

Esta es una comunicación para informarte sobre la cuestión de la sierva ahora confiada al noble Teti. El luego envió de su parte a Abui, el jefe del personal de servicio, con el siguiente mensaje: «Plantea la disputa con él ante el tribunal, porque no ha contestado a las afirmaciones de Ramosis, sobreintendente de los agricultores. Respecto a la cuestión de la sierva del noble Mini-nefi, él no quiere escuchar mi sugerencia de que la cuestión sea llevada ante los magistrados» (Papiro British Museum 10107, 3-12).

También en estos textos administrativos la sociedad egipcia del Imperio Nuevo se nos muestra cada vez más articulada en una serie de grupos profesionales y artesanales, en cuyo interior los «siervos» constituyen algunas veces el estrato más bajo, continuando ese proceso que habíamos visto ya *in fieri* en los textos administrativos del Imperio Medio. Las antítesis estilísticas que en la «Sátira de los Oficios» de época clásica oponían todavía, en el fondo, el mundo libre de la aristocracia, cifrado en la figura del escriba, a la sociedad egipcia «dependiente» en su conjunto, representada por los oficios y por las profesiones, son recogidas en las «Misceláneas» en clave más corporativa: ahora es la actividad profesional misma del escriba la que se contrapone a todas las demás, independientemente de su prestigio social, que —como en el caso del profeta o del sacerdote en el tercero de los siguientes párrafos— sin duda debía de ser superior a la del resto:

Observa con tus propios ojos: ante ti desfilan ahora los distintos oficios. El lavandero pasa el tiempo en ir de arriba a abajo, y todos sus miembros están débiles a fuerza de blanquear cada día los vestidos de sus vecinos y de lavar sus ropas. El alfarero está embadurnado de barro como una persona de luto por algún

miembro de la familia [...] El zapatero mezcla la pez, y hiede terriblemente [...] El cestero prepara guirnaldas y abrillanta los soportes, y debe pasar la noche trabajando como quien trabaja a la luz del sol. Los mercaderes deben navegar arriba y abajo, y circulan como el cobre, transportando mercancías de ciudad en ciudad [...] El carpintero que trabaja en los astilleros debe transportar y preparar la madera, y si produce la misma cantidad de trabajo que ayer, ¡pobres de sus miembros! El maestro está encima de él, ¡y le dice unas cosas horribles! Y su dependiente que está en el campo —este es el más duro de todos los oficios— pasa el día cargado con sus arneses, pegado a su caja de herramientas (Papiro Lansing. 4, 2 ss.).

Ahora el escriba ha llegado a la orilla, para llevarse las tasas sobre lo recogido. Detrás de él hay guardias con bastones y nubios con látigos. Se le dice [al campesino]: «¡Entrega el trigo!» —«¡Pero no hay!»—, y venga golpes salvajes: es atado y arrojado al pozo, puesto en el agua boca abajo, y su mujer es atada frente a él. Sus vecinos de trabajo los abandonan y huyen. ¡Y al final tampoco hay trigo! (*ibíd.*, 5, 7 ss.).

El profeta sirve también como agricultor, y el sacerdote oficia el servicio y pasa todo el tiempo sumergiéndose en el río tres veces al día, sin que sea distinto si es invierno o verano, si el cielo está ventoso o lluvioso (Papiro Anastasi II, 7,6-7-7).

La Baja Época

Este fenómeno de corporativización se hace todavía más típico en la sociedad egipcia del primer milenio a. C. Acabamos de ver que con el Imperio Nuevo la esclavitud, que atañía esencialmente a los prisioneros de las guerras imperiales y a los asiáticos adquiridos en el mercado de los esclavos, se había convertido en una componente fundamental de la estructura social egipcia, sin que, no obstante, ninguna figura autónoma de esclavo entrara a formar parte de pleno título en el rico repertorio de tipos humanos presentado por la literatura. Al extinguirse el poder imperial, y con la pérdida progresiva de influencia de Egipto en Asia durante la Edad de Hierro disminuye también notablemente la presencia de esclavos en el Valle del Nilo. Los extranjeros ahora están presentes en Egipto en grupos organizados autónomamente: piénsese en el progresivo desarrollo de las colonias y en los grupos de mercenarios griegos, semitas y carios, por ejemplo en

Naucratis o en Elefantina. Los últimos signos de la esclavitud propiamente dicha se remontan al inicio del primer milenio, por más que estos signos también sean sintomáticamente escasos respecto a la abundancia de la época ramésida: en la inscripción en que el potentado libio Sheshonq, «gran jefe de los Meshuesh» y fututo fundador de la XXII dinastía bubástica (946-712 a. C.) con el nombre de Sheshonq I, declara su intención de establecer en Abidos una función pía para mantener el servicio funerario de su padre Nimlot, aparece entre el personal de la fundación un campesino a cuyas órdenes trabajan cuatro esclavos (*ḥm.w*), «en total cinco hombres por un valor total de cuatro *deben* y un *kite* de plata», según la expresión típicamente burocrática (Estela Cairo JE 66285, 13-14). Después de esta época, el término «esclavo» deja de aparecer en la documentación administrativa; la situación de la Época Tardía es otra vez, por lo tanto, muy similar a la que habíamos visto desarrollarse en los comienzos de la historia faraónica, con la ausencia de una codificación formal de la esclavitud, la cual se menciona únicamente en el contexto palatino o templar. No sorprende, pues, que en el siglo V a. C., Herodoto, que fue el primer observador occidental de la civilización egipcia, no cite al esclavo entre las «siete clases de egipcios» (*Aigyptīōn heptà génea*) consideradas por él como características de la sociedad de la Baja Época (2, 164): «Siete son las clases de egipcios, y entre estos algunos se denominan sacerdotes, otros guerreros, otros cuidadores de ganado, otros cuidadores de cerdos, otros mercaderes, otros traductores y otros barqueros. Estas son las clases sociales de los egipcios, y sus denominaciones se fundan en sus oficios», o que pocos decenios más tarde Platón nos ofrezca un análisis de la sociedad egipcia parecido en muchos

aspectos; en el *Timeo*, un sacerdote egipcio habla al legislador ateniense Solón sobre las leyes de su país (24 a-b):

Observa lo primero de todo que la clase [*génos*] de los sacerdotes está separada de las otras; viene luego la clase de los artesanos, en la cual cada grupo trabaja por su cuenta sin mezclarse con los otros; luego, las clases de los pastores, de los cazadores y de los campesinos, cada una distinta y separada. Además, como sin duda habrás notado, la clase de los militares está separada aquí de todas las demás clases, teniendo impuesto por ley dedicarse solamente al ejercicio de las actividades relacionadas con la guerra.

Y en época romana, para Diodoro Sículo (I, 73-74) la sociedad egipcia comprende, además de los militares, tres clases de ciudadanos libres, y estas son los pastores, los agricultores y los artesanos. ¿Cómo interpretar, a nuestra vez, esta *interpretatio graeca* de la composición de la sociedad egipcia? Sacerdotes, militares y campesinos (en el sentido más amplio de «empleados en el sector agrícola») representan las tres componentes fundamentales surgidas de la disgregación de la sociedad imperial: los sacerdotes administran en condiciones privilegiadas una economía, la templar, que ha adquirido un volumen mayor que la gestionada todavía por el Palacio; los militares de profesión, son, sobre todo, mercenarios que en un momento dado están al servicio de alguno de los distintos señores; los agricultores y los pastores son los *nmḥ.w*, o sea los herederos de esos «libres en la tierra del faraón» del Imperio Nuevo, cuya posesión de una parcela de terreno les garantizaba la independencia económica respecto del poder central. En una sociedad que ha visto reducirse sus horizontes políticos (pero no necesariamente los culturales) y que ha pasado a ser únicamente nilocéntrica, ya no hay espacio para la esclavitud. Esta, fenómeno de sociedades en expansión económica, ha sido sustituida por formas de «clientela» que se explican en parte por la relación corporativa entre el individuo y el propio grupo profesional —una relación tan

estrecha que el lector griego la ve como indicio de clases sociales rígidamente cerradas—, y en parte por la frecuente transacción comercial de servidumbre —definida una vez más con el término de *b3k*, «servicio». Los contratos de la Baja Época nos ofrecen numerosos ejemplos, ya sin diferencias de condición entre egipcios y extranjeros; en ellos, muy a menudo el estado servil es presentado como una elección voluntaria del individuo que busca protección económica, enriquecida luego por motivos ideológicos, lo cual precisamente empuja a reconocer en ello una forma de clientela más que de esclavitud (Louvre E 706 3r-7; cfr. Bakir, 1952, tab. 17; Griffith, 1909, III, págs. 52 ss.):

Tú has hecho que yo esté de acuerdo sobre mi precio para convertirme en sierva tuya. Yo soy ahora tu sierva, y nadie podrá alejarme ya de ti, ni yo podré irme [o sea: «convertirse en *nmh*»], sino que permaneceré a tu servicio, junto con mis hijos, también en caso de cesión de dinero, de trigo o de cualquier propiedad del país.

La sierva Tapnebtynis, hija de Sebekmeni y de la madre Esoeri, dijo delante de mi señor Sobek, señor de Tebtynis, el gran dios: «Yo soy tu sierva junto con mis hijos y los hijos de mis hijos. Nunca seré libre [*nmh*] en tu templo, por toda la eternidad. Tú me protegerás, me mantendrás, me custodiarás, me conservarás sana, me guardarás de todo espíritu masculino y femenino, de todo hombre en *trance*, de todo epiléptico, de todo ahogado, de todo ebrio, de toda pesadilla, de todo muerto, de todo hombre del río, de todo desequilibrado, de todo enemigo, de toda cosa roja, de toda desventura, de toda pestilencia». (Papiro BM 10622, 7-14).

Y precisamente el término *nmḥ*, que en el Imperio Medio había definido, sobre la base de su significado originario de «huérfano» a la persona privada de protección jurídica, que al final del Imperio Nuevo había denominado al pequeño propietario libre de impuestos, para pasar a indicar progresivamente la liberación del estado servil, se muestra el más apropiado para concluir esta breve historia de la esclavitud en Egipto: mientras que en los papiros griegos de Egipto se observa la progresiva afirmación de la esclavitud de tipo helénico, que se funda en el botín de guerra, frente a la adquisición de esclavos del mundo sirio-palestino, como

nos informan los papiros de Zenón, la servidumbre por deudas y la herencia de los esclavos nacidos en la casa del señor, en los textos autóctonos de época ptolemaica la forma más usual de servidumbre (también voluntaria) ha pasado a ser la del servicio templar: al «nacido libre» se contrapone ahora el «nacido en el recinto del templo», ese templo que, último bastión de pura egipcianidad en una sociedad entregada al sincretismo, primero custodiará, reorganizará y fijará sobre las paredes los textos religiosos del propio pasado milenario, y caerá luego, dando inicio a la nueva era del Egipto cristiano.

Conclusión

El análisis de la figura del esclavo en el Antiguo Egipto desempeña así una triple función histórica: en primer lugar, aclara el alcance y la estructura de algunos cambios sociales importantes que se produjeron en el mundo faraónico a lo largo de sus tres milenios de historia documental: desde la sociedad piramidal (¡en todos los sentidos!) de la época menfita hasta la progresiva «meritoria» (y su respectiva problemática humanística) del Imperio Medio, desde el centralismo burocrático ramésida hasta el surgimiento de grupos profesionales cerrados como «clases sociales» durante la Época Tardía; en segundo lugar, contribuye a una crítica de la hipótesis que definiremos como «evolutiva» en el estudio de la historia de la humanidad, según la cual las civilizaciones clásicas aportarían, bajo el prisma de la historia social, económica y jurídica, una superación de todo lo elaborado en las culturas de las edades del Bronce y del Hierro del Oriente mediterráneo: de hecho el Egipto faraónico atraviesa, según las exigencias económicas y de la historia de las ideas en sus sucesivos momentos históricos, por distintos tipos de «esclavitud», que van desde la ausencia de tal estatus en el Imperio Antiguo, en el cual toda

la sociedad egipcia está en relación de absoluta dependencia respecto del control estatal, hasta su reconocimiento y la presencia de esclavos «políticos» durante el Imperio Medio; desde la abundancia de esclavos extranjeros en el Imperio Nuevo hasta el surgimiento de diversas formas de servidumbre más o menos voluntaria durante el primer milenio a. C.; por último, permite delinear una «historia social» de la cultura egipcia, verificando en su interior el funcionamiento de un complejo mecanismo social del mundo oriental antiguo que, sin embargo, ofrece al historiador rasgos de extraordinaria modernidad (como la desconfianza en la codificación jurídica respecto a la jurisprudencia episódica: piénsese en las características del sistema legal anglosajón respecto a las de tipo romano y napoleónico) y que favorece, por tanto, la revisión y una nueva consideración de los fundamentos mismos de la cultura occidental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abd El-Mohsen Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, Suplemento de los ASAE 18, El Cairo, 1952.

O. D. Berlev, *Bibliotheca Orientalis*, 22, 1965, pp. 263-269.

A. M. Blackman, «The stela of Shoshenq, great chief of the Meshwesh», *Journal of Egyptian Archaeology*, 27, 1941, pp. 83-95.

E. Bresciani, «I Semiti nell'Egitto di età saitica e persiana», *Atti del convegno «Egitto e Società Antica»*, Milán, 1985, pp. 93-104.

R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, Brown Egyptological Studies, 1, Londres, 1954.

J. Černý, «Restitution of, and penalty attaching to, stolen property in Ramesside times», *Journal of Egyptian Archaeology*, 23, 1937, pp. 186-89.

J. Černý, «Le caractère des oushebtis d'après les idées du Nouvel Empire», *Bulletin de L'Institut Français d'Archéologie Oriéntale*, 41, 1942, pp. 105-33.

J. Černý, «The will of Naunakhte and the related documents», *Journal of Egyptian Archaeology*, 31, 1945, pp. 29-53.

J. Černý, «The Stela of Merer in Cracow», *Journal of Egyptian Archaeology*, 47, 1961, pp. 5-9.

J. Černý, T. E. Peet, «A marriage settlement of the Twentieth Dynasty: an unpublished document from Turin», *Journal of Egyptian Archaeology*, 13, 1927, pp. 30-39.

J. J. Clère, J. Vandier, *Textes de la Première Période Intermédiaire et de la XIème Dynastie*, Fase. I, Bibliotheca Aegyptiaca, 10, Bruselas, 1948.

E. Cruz-Uribe, «Slavery in Egypt during the Saite and Persian Periods», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 29, 1982, pp. 47-71.

G. Daressy, «Une stèle de l'Ancien Empire maintenant détruite», *Anuales du Service des Antiquités de L'Egypte*, 15, 1915, pp. 207-208.

N. de Garis Davies, «The Rock Tombs of Deir el Gebrâwi I-II», *Archaeological Survey of Egypt*, 11-12, Londres, 1902.

N. de Garis Davies, «The Rock Tombs of Sheikh Saïd», *Archaeological Survey of Egypt*, 10, Londres, 1901.

N. de Garis Davies, *The Tomb of Rekh-mi-Rē at Thebes*, 2 vols., Publications of the Metropolitan Museum of Art, 11, Nueva York, 1943.

W. Erichsen, *Papyrus Harris I*, Bibliotheca Aegyptiaca, 5, Bruselas, 1933.

H. G. Fischer, «An Early Occurrence of *ḥm* "servant" in Regulations Referring to a Mortuary Estate», *Mitteilungen*

des Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo, 16, 1958, pp. 131-37.

A. H. Gardiner, «Four papyri of the 18th Dynasty from Kahun», *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 43, 1906, pp. 27-47.

A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909.

A. H. Gardiner, «A new letter to the Dead», *Journal of Egyptian Archaelogy*, 16, 1930, pp. 19-22.

A. H. Gardiner, «A new letter to the Dead», *Journal of Egyptian Archaeonal of Egyptian Archaeology*, 21, 1935, pp. 140-46.

A. H. Gardiner, *Late-Egyptian Miscellanies*, Bibliotheca Aegyptiaca, 7, Bruselas, 1937.

A. H. Gardiner, «Adoption extraordinary», *Journal of Egyptian Archaeology*, 26, 1940, pp. 23-29.

A. H. Gardiner, *The Wilbour Papyrus*, 4 vols., Londres, 1941-52.

M. Gauthier-Laurent, «Quelques objets égyptiens du Musée de Langres», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Oriéntale*, 30, 1931, pp. 107-25.

S. R. K. Glanville, «The letters of Aaḥmōse of Peniati», *Journal of Egyptian Archaeology*, 14, 1928, pp. 294-312.

F. Ll. Griffith, *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library*, I-III, Manchester, 1909.

L. Habachi, «An inscription at Aswān referring to six obelisks», *Journal of Egyptian Archaeology*, 36, 1950, pp. 13-18.

W. C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, Wilbour Monographs, 5, Nueva York, 1955.

W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Berlín, 1955-61.

W. Helck, «Die soziale Schichtung des ägyptischen Volkes im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2, 1959, pp. 1-36.

W. Helck, «Wirtschaftsgeschichte des alten Ägyptem im 3. und 2. Jahrtausend vor Chr.», *Handbuch der Orientalistik*, I, 1,5, 1975.

W. Helck, «Kriegsgefangene», Lexikon der Ägyptologie, III, cois. 796-788.

W. Helck, «Sklaven», *Lexikon der Ägyptologie*, V, cois. 982-987.

T. G. H. James, *The Heqanakhte Papers and other Early Middle Kingdom Documents*, Publications of the Metropolitan Museum of Art, 19, Nueva York, 1962.

K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, I, Oxford, 1968.

C. R. Lepsius, *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien*, 12 vols., Berlín, 1849-58.

A. Loprieno, «Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur», *Ägyptologische Abhandlungen*, 48, Wiesbaden, 1988.

J. Osing, «Der spätägyptische Papyrus BM 10808», *Ägyptologische Abhandlungen*, 33, Wiesbaden, 1976.

T. E. Peet, «Two Eighteenth Dynasty letters: Papyrus Louvre 3230», *Journal of Egyptian Archaeology*, 12, 1926, pp. 70-74.

S. Pernigotti, «I più antichi rapporti tra l'Egitto e i Greci (secoli VII-IV a. C.)», *Atti del convegno «Egitto e Società Antica»*, cit., pp. 75-91.

G. Posener, *Littérature et politique dans L'Egypte de la XIIème dynastie*, París, 1956.

P. Posener-Kriéger, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (les papyrus d'Abousir)*, Bibliothèque d'Etude, 65, 2 vols., El Cairo, 1976.

A. Roccati, «Il quotidiano degli Egizi attraverso i papiri di Torino», *Atti del convegno «Egitto e Società Antica»*, cit., pp. 41-46.

E. Seidl, *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches*, Ägyptologische Forschungen, 10, Gíückstadt, 1951.

K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, Berlín-Graz, 1961[2].

K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols., Leipzig, 1908-22.

K. Sethe, *Urkunden des Alten Reiches*, Leipzig, 1933[2].

W. K. Simpson, *Papyrus Reisner I. The Records of a Building Project in the Reign of Sesostris I*, Boston, 1963.

P. C. Smither, «The report concerning the slave-girl Senbet», *Journal of Egyptian Archaeology*, 34, 1948, pp. 31-34.

H. Thompson, «Two Demotic self-dedications», *Journal of Egyptian Archaeology*, 26, 1941, pp. 68-78.

W. L. Westermann, *Upon Slavery in Ptolemaic Egypt*, Nueva York, 1929.

W. L. Westermann, «Sklaverei», *RE Suppl.*, VI, cois. 894 y ss.

Capítulo octavo

EL EXTRANJERO

Edda Bresciani



Llegada a Egipto de mujeres semitas.

En 1961 Sergio Donadoni escribía, entre otras cosas, acerca del modo de situarse el Egipto arcaico respecto a las realidades «extranjeras» existentes más allá de sus confines: «Los imperios universales no sufren a causa de aquellas que nosotros sentimos como limitaciones: ellos las ven como un caso nebuloso y desorganizado, que es solo encuadre negativo para la realidad del cosmos políticamente terminado y completo…».

Esta concepción, instrumento útil al poder regio, se mantiene a lo largo de toda la civilización egipcia: la intervención contra los elementos perturbadores es una acción obligada por parte del faraón, garante del orden universal ante la divinidad, mientras que los perturbadores —los pueblos no egipcios situados al sur, al este o al oeste de Egipto— son «vencidos» por definición, ya antes de combatir. Escenas de símbolos que tienen por tema a la totalidad de los adversarios —los «Nueve Arcos»— ejemplos y advertencias a un mismo tiempo, se repiten a lo largo de toda la historia egipcia hasta la época grecorromana; eternamente «pateados», encontramos representaciones de los vencidos bajo las suelas de las sandalias del rey en el suelo y bajo la balaustrada de los palacios, o en el zócalo de las estatuas reales.

El Egipto histórico, etnocéntrico, se concebía a sí mismo como centro del mundo ya en los «Textos de las Pirámides»: «Ojo de Horus», Egipto ha sido destinado por el dios a ser una nación, más exactamente «la nación» creada para Horus-faraón:

> Las puertas que están ante ti se levantan para protegerte.
> ¡No se abren a los Occidentales,
> no se abren a los Orientales,
> no se abren a los Meridionales,
> no se abren a los Septentrionales! […]

¡Se abren para Horus! ¡El es quien las ha hecho,
él quien las ha levantado, él quien las ha salvado
de todos los ataques de Seth contra ellas!

(Pyr. 1588-1606)

Esta es la justificación, tan precozmente elaborada en clave mitológica, de la oposición entre Egipto y sus vecinos en los cuatro puntos cardinales astronómicamente orientados, entre el reino de Horus —Egipto, donde todo es perfecto en el orden— y el reino de Seth —los «países extranjeros», el reino de los «diferentes», del desorden.

Para evitar cualquier riesgo, el reino del faraón era protegido oficial y ritualmente contra los extranjeros que se resistieran a formar parte del más feliz de los Estados imaginables, Egipto: las operaciones mágico-políticas destinadas a hacer inocuos a los extranjeros hostiles están testimoniadas por los llamados textos de execración («Achtungstexte») del Imperio Antiguo, escritos en vasijas y en estatuillas de arcilla encontradas en Gizah y en Saqqara, y que catalogan por su nombre a príncipes y países, de Nubia y de Asia, para exorcizarlos «junto con sus [súbditos] vencidos» [se entiende «que no podrán evitar ser vencidos»]:

Todo rebelde de este país, todo hombre, todo funcionario, todo súbdito, todo varón, todo castrado, toda mujer, todo jefe, todo nubio, todo combatiente, todo mensajero, todo aliado y todo confederado de todo país extranjero que se rebele, y que se encuentre en el país de Uauat de Djatiu, Iretjet, lam, Fanej, Masit, Kaau, o que conspire o cause desórdenes por malas palabras de cualquier tipo contra el Alto y el Bajo Egipto [será destruido] para siempre.

Estos rituales tan peculiares datan del Imperio Antiguo, pero también se hallan en el Imperio Medio, y prueban la riqueza de conocimientos concretos y directos sobre la geografía, la política, la toponimia, y las lenguas de África y Asia, y sobre los príncipes respecto a los que el faraón tenía intenciones de dominio —y poder de hecho—, pero de los

cuales, por su misma presencia en territorio egipcio, se temía la proveniencia de rebeliones o de complots. Los casos, más raros, en que las personas que han sido víctimas de execraciones llevan nombres egipcios pueden indicar a extranjeros residentes luego en Egipto, o bien a súbditos egipcios desobedientes y «rebeldes».

Vencidos, y convencidos, a los «extranjeros» no les queda más remedio que seguir el camino de la obediencia: ya sea en su país, como súbditos sometidos y leales, como proveedores solícitos de las riquezas de sus tierras para el faraón, o bien trasladarse a Egipto para servir al rey o al templo, los extranjeros encuentran ahora, en el mundo bien ordenado del sistema político faraónico, una colocación incluso útil para ellos, en el espíritu predicado por la filosofía «lealista» faraónica expresada tan claramente por Sesostris I en Nubia, en Uadi El-Hudi: «Todo [nómada] iunti de Nubia que se reconozca súbdito en calidad de servidor al poder de este soberano perfecto, su estirpe durará eternamente».

La diversidad, la «rareza» de los países extranjeros respecto a Egipto es señalada, descrita y representada con curiosidad por los antiguos egipcios, y es reconocida como una serie de características antropológicas, etnográficas y también ambientales e hidrográficas, que hacen a los pueblos extranjeros diferentes, sí, pero —al menos en la elaboración bien desarrollada que conocemos desde la mitad de la XVIII dinastía, la cual, sin embargo, puede no excluir el ocasional nacimiento de prejuicios en los contactos cotidianos— integrados «por igual» en la creación providencial del demiurgo divino: «Es Atum quien ha creado a los hombres, / quien ha distinguido su naturaleza y les ha permitido vivir, / quien ha distinguido uno del otro los

colores de la piel». (Papiro Boulaq 17, *Himno a Amón-Re*), y también, dirigiéndose al dios:

> Has creado el mundo según tu deseo [...],
> los países extranjeros, Siria, Nubia y la tierra de Egipto.
> Has puesto a cada uno en su sitio, provistos de lo que necesitan,
> cada uno tiene su propia comida y su tipo de vida está determinado.
> Puesto que has distinguido a los pueblos extranjeros,
> sus lenguas son distintas para los idiomas,
> distintos los caracteres y la piel.
> En todos los países lejanos del extranjero,
> has creado aquello de lo que viven:
> has puesto un Nilo [la lluvia] en el cielo, que cae para ellos,
> que hace olas sobre los montes como el mar,
> para bañar los campos en sus regiones.
> ¡Qué excelentes son tus consejos,
> oh, señor de la Eternidad!
> El Nilo del cielo es para los pueblos extranjeros,
> y para los animales de cada desierto por donde caminan con sus pies.
> El Nilo [verdadero] es para Egipto desde el [Océano del] Más Allá.
>
> (*Himno a Atón*, Tumba de Ay en El-Amarna)

Los países extranjeros con sus productos exóticos han sido creados para enriquecer los templos y las despensas de Egipto, como se lee en los *Mil cantos en honor de Amón*:

> Los países extranjeros vienen a ti
> colmados de productos maravillosos,
> cada región está llena de temor de ti:
> vienen a ti los habitantes de Punt,
> verdea para ti la Tierra de Dios.
> Las aguas te llevan [barcos] cargados de resina
> para alegrar tu templo con fragancia festiva;
> destilan bálsamo para ti los árboles del incienso [...]
> Crece para ti el cedro
> [con cuya madera] se construye tu barca.
> La montaña te manda bloques de piedra

para hacer grandes las puertas [de tu templo];
hay barcos para ti en el mar,
en las orillas se cargan bajeles,
se hacen navegar para ti [...].

La concepción universalista y suprarracial del Egipto del Imperio Nuevo tiene una elocuente ilustración en la tumba tebana de Sethi I: asiáticos, negros, libios y egipcios, cada uno vestido con su indumentaria típica, avanzan bajo la vigilancia de Horus, todos del mismo modo y hacia el mismo destino ultraterreno prometido por las creencias religiosas.

Normalmente, los extranjeros establecidos como guardias del cuerpo del rey y como soldados en Egipto, conservaban su indumentaria nacional, y sus peinados característicos y sus desfiles constituían —no menos que la llegada de los mercaderes exóticos y de los cortejos de los portadores de tributos extranjeros— espectáculo frecuente en Egipto.

Los soldados de las secciones militares nubias, enrolados ya desde el Imperio Antiguo, llevan sus armas típicas (flechas, arcos, hachas), lucen amplios cinturones colgantes decorados con figuras romboides y ciñen sus guedejas encrespadas con cintas; los mercenarios libios conservan la costumbre de tatuarse el cuerpo, y sobre la cabeza llevan hasta cuatro plumas; los hombres de las secciones de Sherdana (uno de los llamados «Pueblos del mar») que sirven en la guardia de Ramsés II, llaman la atención por sus patillas y bigotes rizados, el yelmo redondo como los escudos y las casacas cubiertas de bullones de metal.

En las escenas de los «tributos», en las tumbas de altos funcionarios del Reino Nuevo, la representación de la llegada a Egipto de los «tributarios» del mundo egeo es muy sugestiva; los detalles que distinguen al «cretense» se indican con tanta precisión (la cabellera larga y rizada, las botas hasta la rodilla, de piel muy decorada, las faldas

adornadas con borlas) que no permiten dudar de que tales modelos exóticos no se ofrecieran, con su presencia impactante, a la copia de los artistas egipcios. Pintores y escultores, por lo demás, tratan con gusto las variopintas diversidades étnicas, y se divierten, por qué no, reproduciendo y acentuando con un poco de ironía la dureza de ciertos rasgos negroides o la imponencia de ciertas narices semitas.

La diversidad de color entre «el ojo de un asiático» y el «ojo de un nubio» se encuentra utilizada en un texto de predicción de nacimiento:

Debes mirar los ojos de la mujer a la luz del día, y si encuentras que uno de sus ojos es como el de un asiático y el otro como el de un nubio, [la mujer] no parirá, pero si son del mismo color, parirá (Pap. Berlín 3038, r. 2, 1-2).

La carta escrita personalmente por Amenofis II a su virrey en Nubia —Usersatet, que la hizo copiar en una estela suya descubierto en Semna, en Sudán— mezcla con los tonos altivos, obligados en cierto modo para un faraón, dirigidos a asiáticos y nubios (es inevitable recordar la alusión —mucho más lúcida y pragmática— al carácter de los «viles asiáticos» presentada por Jety II a su hijo Merikare, más de medio milenio antes), divertidas —y jocosas— alusiones al harén lleno de mujeres exóticas con las que su alto funcionario se solaza, consejos previniéndole de los «magos» nubios (sobre este prejuicio difundido en Egipto volveremos más adelante) y observaciones sobre la ineptitud de los súbditos africanos para misiones de confianza en Egipto a causa de su incapacidad para desempeñar otro empleo que no sea el de despensero:

Copia de la orden dada por Su Majestad de su propia mano al hijo del rey Usersatet. Su Majestad estaba en Tebas en el «Kap» del faraón, y bebía y pasaba un día de alegría:

«Te traen esta orden del rey, grande en masacres, fuerte de brazo, victorioso con su cimitarra, que ha atado a los septentrionales y ha derrotado a los

meridionales en todos sus campamentos. No existe un rebelde en ningún país.

Tú [que vives entre nubios], eres un héroe, que consigue prisioneros en todos los países extranjeros, un guerrero auriga, que saquea para Su Majestad Amenofis, [que recibe tributos del] Naharina, que hace tributario al país de los hititas, eres el señor de una mujer de Babilonia, de una sierva de Biblos, de una muchacha de Alalaj [en Siria] y de una anciana de Arapaja.

De estos pueblos de Asia [Tajesi], nadie sirve para nada».

Otro discurso al hijo del rey:

«No te fíes de los nubios, ¡guárdate de sus gentes y de sus magos!

Mira, el siervo de un hombre de baja condición, que has traído [a Egipto] para hacer de él un funcionario, no es un funcionario que tú [puedas utilizar] para presentarlo a Su Majestad.

[...]

No escuches sus palabras, no te dejes impresionar por sus mensajes» (*Urk.* IV, 1343-1344).

La llegada de Kush no era, a los ojos de los maestros de escuela, ninguna garantía para un alto grado de aprendizaje; significativamente, en uno de los textos recogidos en las «Misceláneas escolásticas» (Pap. Bolonia, 1094, 3, 5-3, 10), el escolar renuente al estudio es comparado, como ejemplo, con la mona: «Incluso la mona consigue escuchar las palabras, y sin embargo viene de Kush...».

No es un descubrimiento de la antropología moderna que «la comida hace al hombre»; ya a los ojos de los egipcios, el tipo, la calidad, el modo de cocción de los alimentos están entre los criterios diferenciadores de los pueblos, lo mismo que el vestido.

Los beduinos que acogen a Sinuhé le alimentan con comidas distintas de las egipcias, porque están cocidas con leche: «Se hizo para mí mucho vino de dátiles y se usó leche en todas las [comidas] cocidas» y, cuando regresa a Egipto, Sinuhé vuelve a ser egipcio desnudándose, material y metafóricamente, del *habitus* beduino:

Su Majestad dijo a la esposa real: «Mira, Sinuhé ha vuelto con el aspecto de un asiático enseñado por los beduinos». Ella lanzó un gran grito y los príncipes lanzaron exclamaciones todos a una, y dijeron a Su Majestad: «¡Pero ciertamente

no es él, oh, soberano y señor mío!», pero Su Majestad dijo: «Es él» [...]. Se borraron los años de mi cuerpo, me afeitaron, me peinaron el cabello, se abandonaron al desierto los vestidos de aquellos que corren en la arena; fui vestido con telas de lino y ungido con aceite fino. Estaba tendido sobre un lecho y había dejado la arena a aquellos que viven en ella y el aceite de oliva a aquellos que se ungen con él.

Con un artículo erudito y simpático, Serge Sauneron mostró hace años la negativa opinión que los egipcios tenían de la cocina de sus vecinos meridionales; aunque los testimonios son todos de época tardía y muy tardía es indudable que tal opinión se fue formando durante muchos siglos de contactos y de convivencia entre los dos pueblos; en un relato demótico (Setne II), que tiene como protagonista a Setne (Setem) Jaemuaset, hijo de Ramsés II, un mago de Kush llega a Egipto a desafiar a los magos del faraón y a leer una carta sin desenrollar el rollo de papiro sellado y, después de llamar a Nubia «la patria de los comedores de resina», el faraón ordena que se prepare para el huésped una habitación donde alojarle y «porquerías» [para comer] según el gusto etíope.

Otro texto que se lee en Esna y es de la edad de Trajano explica que el providencial demiurgo Jnum ha hecho que sean diferentes los productos de las regiones extranjeras, y las comidas adecuadas para la constitución física de los nubios:

[Jnum] ha creado los productos de los extranjeros dentro de sus países, de modo que tengan un tributo que poder llevar;

el Señor del torno [Jnum imaginado como alfarero] es también su padre,

el dios Tanen que ha creado todo lo que existe en su suelo,

y ha hecho para ellos los alimentos [apreciados] por la gente del país [nubio de] Ibeha, aptos para sustentar su cuerpo.

En otro relato demótico (Petubastis de Estrasburgo, 15, 20-21) Minebemaat, príncipe de Elefantina, es apostrofado como «negro comedor de resina». También tener poca comida, frente a la abundancia agrícola que el

Nilo regalaba a Egipto, servía para distinguir al extranjero errante: el asiático nómada debía ir siempre de un sitio a otro para encontrar nueva comida, y las poblaciones libias, como se lee en la estela de Merneptah en Karnak, «vagan continuamente y deben combatir para llenar su vientre un día tras otro».

La penetración de «extranjeros» en el mundo confiado al faraón está recogida ya en los «Anales» inscritos en la «Piedra de Palermo» y en otros monumentos de la época; nubios y libios entran en el Valle del Nilo en número muy elevado, catalogados como «prisioneros vivos» procedentes de acciones bélicas y de redadas. Para el primer soberano de la IV dinastía, Snefru, la «Piedra de Palermo» enumera 7000 prisioneros «del país de los nubios», junto con 200000 cabezas de ganado grande y pequeño. Para la dinastía siguiente, la misma «Piedra de Palermo» refiere, durante el reino de Sahure, el ingreso de grandes cantidades de minerales preciosos provenientes de los países vecinos, por ejemplo del Sinaí (las «Terrazas de la Turquesa»), y materiales exóticos de Punt (incienso, ámbar, malaquita, madera, etc.), y los relieves del templo funerario de este faraón en Abusir nos muestran, casi como en una fotografía, el tipo físico, el modo de vestir, los tatuajes característicos de algunos jefes militares de diversas regiones de Libia capturados y llevados a Egipto con sus familias y su ganado; para los animales reunidos se indican estas cifras: bovinos, 123400; asnos, 223200; cabras, 232413 y ovejas, 243689. El asociar la noticia de captura de prisioneros con la de cabezas de ganado es un indicio de la motivación «económica» del dominio faraónico sobre los países extranjeros; son las riquezas —minerales, animales, botánicas, mano de obra, capacidades artesanales— las que el faraón necesita importar, y a las que tiene derecho por gracia divina:

también en Abusir, el dios Ash, «señor de Libia», dice a Sahure: «Te traigo todo lo bueno que hay en este país», y en otras escenas se leen, puestas en labios de la divinidad, afirmaciones como: «Te doy todos los pueblos hostiles con todos los bienes que hay en todos los países extranjeros», o «Te doy todos los países extranjeros del oeste y del este, todos los iunut [nubios nómadas] y mentiu [asiáticos nómadas] que viven en todos los países».

La llegada de asiáticos por vía marítima —no prisioneros, sino al parecer mercaderes, que venían posiblemente de Biblos— es confirmada durante el reinado del mismo soberano por las representaciones de Abusir: hombres, muchachas y mujeres saludan desde las naves, con entusiasmo, al faraón: «¡Salud a ti, oh Sahure, dios de los vivos! ¡Vemos tu esplendor!», «¡Salud a ti, oh Sahure, amado por Thot señor de los países extranjeros!».

El grupo jeroglífico que caracteriza a uno o a dos personajes a bordo de barcas no parece que se deba entender (como sugiere Boreux en sus *Etudes de nautique égyptienne*) como «vigía» o «burgomaestre vigía»; por el contrario, vale más seguir la propuesta de «intérprete» sugerida por A. H. Gardiner y modificada en parte por H. Goedicke, que prefiere un significado más general («extranjero» alistado como mercenario en el ejército de Egipto).

La traducción genérica de «extranjero», por lo demás, no parece posible, como quiere Goedicke, en el contexto de los títulos de dos médicos de palacio del Imperio Antiguo; en el caso del médico internista Iri, la frase debe entenderse como «aquel que reconoce los síntomas de la orina dentro de la vejiga», y en el caso del otro médico, llamado Jui, debe traducirse como «aquel que reconoce los síntomas del tumor [?] escondido»; se trataba de especialistas en medicina

interna, capaces de «interpretar» el lenguaje patológico del cuerpo.

La existencia de «intérpretes», de «extranjeros-que-saben-hablar-el-egipcio», forma parte del cuadro, tan característico dentro del ambiente egipcio, de un intenso y muy precoz comercio internacional; por tanto, en las barcas que llegan de Asia a los puertos egipcios de Sahure, se ha querido hacer constar, por escrito y con meticuloso realismo, la presencia en cada viaje de un «egiptófono» que ha hecho comprensibles, traduciéndolas, las exclamaciones de los extranjeros en honor del faraón.

La existencia de una clase de «extranjeros bilingües» («intérpretes») —¿extranjeros de nacimiento o hijos de matrimonios mixtos?— integrados en la sociedad egipcia y utilizados para fines profesionales, está ampliamente atestiguada en el Imperio Antiguo; el «Decreto de Dahshur» (Urk. I, 209, 16) específica los grupos procedentes de regiones nubias como Megja, Iam, Iretjet, y que formaban parte, probablemente, de esos «Nubios pacificados» mencionados en el mismo decreto (Urk. I, 211, 3.10). Como aquellos, estos estaban al servicio de Egipto, y eran útiles como «exploradores» y como «intérpretes» durante las expediciones al Sinaí y a Nubia, por el Mar Rojo, a menudo bajo el mando de altos funcionarios como Herjuf, Peopinejet y Sarenput, gobernantes de Elefantina comprometidos en fructíferas misiones entre lo militar y lo comercial en las regiones africanas desde donde se transportaban indígenas y productos exóticos; el famoso enano danzarín llevado por Herjuf a Pepi II siendo este todavía niño, era un pigmeo de la región de Iam, al sur de la Segunda Catarata del Nilo.

Si los «intérpretes» no figuran ya entre los oficios, salvo en rarísimos casos, en el Imperio Nuevo, quizá se relacione

con modos diferentes, y con cada vez más profundos contactos lingüísticos entre egipcios y extranjeros en las diferentes regiones del imperio egipcio y en Egipto mismo.

Para encontrar una clase de «intérpretes» propiamente dichos hay que llegar al siglo VII a. C., cuando, según Herodoto (II, 154), por voluntad de Psammético I, esta categoría se organizó para difundir en Egipto el conocimiento de la lengua griega.

La presencia masiva de nubios en el ejército egipcio está atestiguada ya en la VI dinastía por la inscripción de Uni (Urk. I, 98 ss.), el cual, a la cabeza de una hueste de muchos miles de hombres no solo del Bajo y del Alto Egipto, sino también «procedentes de la Iretjet de Nubia, de Medja de Nubia y del país de Libia», realizó victoriosas y reiteradas expediciones contra «Aquellos-que-están-en-la-arena», los beduinos nómadas de la región del Carmelo.

A partir del Reino Antiguo, grupos o personas aisladas de procedencia africana —nubios o kushitas, no necesaria ni únicamente «prisioneros de guerra»— encontraban colocación en Egipto como mano de obra asimilada a la clase trabajadora indígena, como por ejemplo en el caso de los habitantes de Punt, hombres y mujeres que en el Imperio Medio trabajaban como sirvientes en el palacio de Merur en el Fayum, o como tropas mercenarias; en el caso de los nubios y de la gente de Punt, su aceptación social y asimilación cultural se ve favorecida por la afinidad étnica de base, pero no ocurre de forma muy distinta con los verdaderos negros de Kush, las poblaciones napateas, que se introducen en gran número en Egipto a partir de mediados de la XVIII dinastía, cuando los caminos que llevaban a Darfur y a Kordofan estaban bajo el control directo del faraón. Pueden ser significativas algunas cifras: se recaba de los

«Anales» de Thutmosis III (Urk. IV, 708 ss.) que entre los años 37 y 41 de su reinado se importaron de Kush más de 200 prisioneros de las regiones de los negros.

Los prisioneros capturados eran empleados de diversas formas en Egipto, siendo asignados a las dependencias del palacio, de los templos y también de los templos funerarios reales; una serie de pequeñas estelas conmemorativas encontradas en Qurna, en el templo funerario de Thutmosis IV, documenta los modos de asignación a este de colonias de africanos aprehendidos en el «vil país de Kush» y de «sirios capturados por Su Majestad en la ciudad de Gezer» que fueron usados en trabajos especializados, los africanos para trabajar en las estructuras de servicio del ala Sur del templo (en las cocinas y en la panadería o «casa del pan»), y los palestinos, tradicionalmente expertos viticultores, en las estructuras de servicio del ala Norte del templo (en la bodega o «casa del vino»).

Una alusión a la condición servil impuesta a nubios y asiáticos se puede encontrar también, durante el Imperio Nuevo, en la refinada producción de cucharas de maquillaje, de madera y de marfil, cuyo mango tiene forma de siervo (un nubio, un negro o un asiático) curvado bajo el peso de una gran jarra o un ánfora (el recipiente, cerrado por una tapa con asa, contiene el ungüento).

Durante el Primer Período Intermedio, en la XI dinastía, en Gebelein, en el Alto Egipto, se hallaba asentada una colonia de mercenarios nubios que han dejado rastros de sí gracias a veinte estelas que, perteneciendo al tipo egipcio convencional en el planteamiento decorativo, religioso y en los textos jeroglíficos, son características, sin embargo, por las figuras de los oferentes y de sus familias: los soldados nubios tienen la cabellera encrespada y a menudo ceñida por

una cinta, atravesada a veces por un alfiler (¿o un hueso?); el ancho cinturón termina a veces en flecos o en colas de animales; en la mano tienen el arco y las flechas, símbolo de su trabajo. En las estelas de los nubios de Gebelein se advierte la presencia constante de uno o dos perros, amigos y compañeros de guerra de los soldados (estos perros, en cambio, no llevan su nombre escrito como los perros libios, de nombres libios, del célebre relieve conservado en el Museo de El Cairo, procedente de la tumba —contemporánea de las estelas de Gebelein— de Antef II en Deir El-Bahari). Si la mujer del «nubio Sunu» (Estela Boston MFA, 03.1848) era probablemente egipcia, su hijo, que se llamaba Nebeska, era también soldado y en la estela lleva la indumentaria típica nubia; toda la familia del «nubio Tjenenu» (Estela M. Turín, Supl. 1270), él y otros cuatro hermanos, eran soldados de profesión, y todos están representados en la estela de Gebelein con su indumentaria nacional.

El grupo étnico de mercenarios procedente de la región de Jos Medja, en la Segunda Catarata del Nilo, tuvo especial importancia en la dinastía de los Montuhotep, y siguió siendo apreciado como tropa especial durante la XII dinastía; la denominación de Medja sirvió para indicar, posteriormente, un cuerpo especial de policía, a menudo al servicio de los templos.

No todos los africanos encontraban una colocación social entrando en el ejército: muchos, liberados o «adoptados», se hacían «egipcios» y progresaban socialmente, como es el caso del nubio Amenaiu, quien, capturado durante una campaña de Thutmosis III y cedido por el soberano a su barbero Sabastet (este se jacta: «lo he ganado por la fuerza de mi brazo mientras acompañaba al soberano»), se casó con la sobrina del barbero y vivió feliz; el acta de liberación

(conservada en un papiro del Museo del Louvre) fue redactada, en el año 27 de Thutmosis III, «ante los muchachos del Kap», evidentemente porque los nubios que pertenecían al Kap (y que eran generalmente de clase social alta e instruidos) tenían una función de protección que podríamos llamar «consular» respecto a otros nubios menos afortunados.

Esta institución —el Kap— es indicio a la vez tanto de una falta esencial en el Egipto Antiguo de prejuicios raciales, como de una política de asimilación cultural de los «vencidos» a los vencedores; ya desde el Imperio Medio, el «Kap» de los palacios reales acogía y formaba, junto con los hijos del faraón y de los nobles, a los hijos de los jefes y de los nobles nubios y, al menos desde el Imperio Nuevo, también asiático; los «muchachos del Kap», extranjeros, hacían carrera al llegar a Egipto en palacio, en la administración y en el ejército, o bien, regresando a su país, conservaban vínculos políticos y culturales con la tierra del faraón.

El «Kap» del palacio tenía funciones de «harén masculino», o «club solo para hombres», un lugar donde el faraón acudía a relajarse, a beber y a estar en compañía de los amigos, como sabemos por la carta de Amenofis II a su virrey de Nubia: «Su Majestad estaba en Tebas en el “Kap” del faraón, y bebía y pasaba un día de alegría» (Urk. IV, 1343-44). Uno de estos «muchachos del Kap» africanos es Heqanefer, príncipe de Miam en el templo de Tut-anj-amón, representado en el cortejo exótico pintado en la tumba tebana del virrey de Kush, Hui, que se dirige a rendir honores al faraón. Heqanefer lleva un traje mixto, afroegipcio (en su tumba de Nubia, en cambio, se le representa como egipcio). Los jóvenes príncipes que le acompañan, futuros «muchachos del Kap», aparecen ya

vestidos a la egipcia; la princesita africana, blanca en su vestimenta de lino plisado, pasará a formar parte a buen seguro del harén femenino, mientras que hay dudas sobre la identidad de la noble negra, vestida en rico estilo egipcio-bárbaro que anuncia ciertos esplendores meroíticos, la cual, conducida en un carro tirado por bueyes, puede ser una esposa del príncipe de Miam o del de Uauat, o bien estar destinada también al harén del faraón.

Una categoría de extranjeros, sobre todo nubios y kushitas, tenía en Egipto una especial reputación: los magos. Incluso la diosa Isis, en cuanto maga, se declara «nubia», y en los textos mágicos nombres y fórmulas nubias —incomprensibles, y por eso tanto más eficaces— asumen un poder especial.

En Gebel El-Silsila, en la capilla de Horemheb, donde se halla representado el regreso de una expedición victoriosa a Nubia con un desfile de prisioneros, se ve a cuatro magos nubios entregados a una danza mágica gestual acompañada por un canto (en favor, se espera, del faraón…). Los poderosos nubios eran peligrosos, caso de ser hostiles; recordemos lo que Amenofis II recomienda a su virrey en Nubia (véase *supra*).

Un papiro de contenido mágico (Leyden 343-345, VI 8) alude a poderosos magos palestinos, «la gente de Altaqana que habla con las serpientes», mientras que la existencia en Egipto de un hombre de Biblos experto en medicina está probada por el Papiro médico Ebers proveniente de la XVIII dinastía: «Otra receta para los ojos que me ha transmitido un asiático de Biblos» (Pap. Ebs. 63.8-11); la receta en cuestión contiene también la más antigua mención conocida de la palabra «*ibnu*», «alumbre», en egipcio, que, atribuida a un «asiático de Biblos», puede ser considerado como un

indicio de que o bien el término, o bien el uso medicinal de esta sustancia, eran extraños a la tradición egipcia y llegaron a Egipto desde Oriente Próximo.

La fama de los magos nubios persiste en la época grecorromana, en el segundo de los relatos demóticos del ciclo de Setne Jaemuaset, que, como ya hemos mencionado, narra cómo llegó a la corte un mago venido de Etiopía (Kush) para desafiar a los magos de Egipto a leer, sin desenrollarlo, un papiro sellado.

Los nómadas beduinos, pastores que vagaban por las fronteras del Delta Oriental y en torno al paso del Uadi Tumilat, solían frecuentar las tierras de los egipcios y, lo que es más, eran bien acogidos por estos desde los tiempos más remotos. En la «Profecía de Neferti», escrita en la XII dinastía, se lee: «Estos [los asiáticos] pedirán el agua de la manera habitual para abrevar sus rebaños».

Desde el Imperio Medio en adelante, los asiáticos cada vez se hacen más numerosos. Sus pintorescas caravanas transitaban entre Oriente Próximo y Egipto: representada con minuciosidad asombrosa en las conocidas pinturas de la tumba de Jnumhotep, en Beni Hasán (hacia el 1900 a. C.), se ve la llegada de una tribu entera de beduinos, hombres, mujeres, asnos cargados con arcos, hachas, lanzas y arpas de madera de tipo no egipcio, guiados por su jefe Abishai, llamado con una cierta arrogancia «Heqa Jasut, Príncipe de los Países Extranjeros».

Entre los carpinteros extranjeros deben contarse los «Feneju», nombre que desde el Imperio Antiguo designaba sin duda a los carpinteros del frondoso Líbano, aunque luego designa de modo menos preciso las distintas regiones costeras de Asia; en época ptolemaica el término jeroglífico «Feneju» corresponde al griego *Phoiniké*.

Los documentos del Imperio Medio proporcionan listas de sirios que, junto a los nuevos nombres egipcios, conservan los suyos originarios, especialmente los dedicados a divinidades como Reshef, Shamash, Anat, Baal y Baalat; al asumir nombres egipcios, sin embargo, los extranjeros borraban desde ese momento su pasado, haciendo difícil o imposible su identificación.

Un impulso a las presencias extranjeras en Egipto debió de darlo, en la XIII dinastía, la usurpación del trono por parte del sirio Jendjer («Jabalí»), un exmercenario de los contingentes que estaban al servicio del faraón. Nos parece superfluo insistir en las consecuencias que para la entrada y la implantación en Egipto de gentes de Asia y de sus divinidades tuvo la dominación hyksa en el Delta, donde la capital, Avaris, tenía como divinidad oficial a Baal, Baal-Sutej, un dios de la tempestad, recuperado luego para el panteón egipcio como Seth, un dios «sospechoso» ya en la mitología «osiríaca» egipcia que le había «confinado» a reinar fuera de las fronteras de Egipto, en los países extranjeros.

Las Dos Tierras, el Valle y el Delta, se han vuelto a dividir en tiempos de la dominación hyksa, casi en un retorno al caos anterior a la historia; la frontera oriental ha dejado pasar a los invasores asiáticos, que se alían, por afinidad de intereses, con el príncipe de Kush, a espaldas del Alto Egipto. Es una situación anómala, de la cual Kamosis, el príncipe de Tebas, toma conciencia en términos exactos cuando se dirige a sus consejeros, que preferirían dejar las cosas como están: «¿Qué significa, quisiera saber, este poder mío, si un jefe está en Avaris y otro en Kush, y yo me siento a la vez con un asiático y con un nubio, y cada uno tiene su parte de este Egipto?». (Tableta de Carnavon).

Sigue una «guerra de liberación», rica en episodios victoriosos para los tebanos, que concluye con la expulsión del enemigo, que es perseguido hasta Palestina, y con la «vuelta al orden» del Egipto reunificado; la descripción de la conquista de la capital de los hyksos, Avaris, pone en evidencia a las mujeres hyksas, apetitoso futuro botín de los futuros vencedores:

> Divisé en las terrazas a tus mujeres que, desde los merlones, miraban al puerto; no se movieron cuando me oyeron, sino que asomaron la nariz por encima de sus muros, como los pequeños búhos que están en su agujero, diciendo: «Está listo». (Estela de Karnak).

La toma de Avaris y de su puerto, con los barcos y las riquezas, y la captura de sus habitantes, son ampliamente cantadas por Kamosis:

> Tu corazón está destrozado, ¡oh, vil asiático! Bebo el vino de tu bodega, de aquello que han exprimido para mí los asiáticos que ahora son mis prisioneros [...].
>
> He arrojado tus mujeres a los barcos, he capturado los caballos. No he dejado una sola tabla a los trescientos barcos de cedro verde, llenos de oro, de lapislázuli, de plata, de turquesa, innumerables hachas de cobre, además de aceite, incienso, grasa, miel, madera-*ituren*, algarrobo, madera-*sepni*, todas las maderas preciosas y de todos los buenos productos de Siria. (Estela de Karnak).

No obstante, en los largos años en que Tebas y Avaris habían convivido sin roces violentos, los invasores, asentándose, habían asimilado la cultura egipcia; la carta que el mensajero capturado por Kamosis llevaba al príncipe de Kush estaba «escrita de puño y letra del príncipe de Avaris», evidentemente en egipcio (en cambio, por ejemplo, el mensajero del príncipe de Naharina capturado por Amenofis II, como refiere la Estela de Menfis, llevaba al cuello una carta de arcilla, evidentemente con texto grabado en cuneiforme); es muy curioso constatar que, en su carta, Apopis acusaba al soberano de Tebas de haberle atacado a traición, sin advertirle, y de haber atacado su territorio sin

haber sido atacado: el «bárbaro» acusa al egipcio de barbarie...

Los siglos posteriores de dominación egipcia en Asia han llevado al Valle de Nilo, además de esclavos y esclavas vendidos por mercaderes, numerosos grupos de prisioneros de guerra, que eran admitidos en la sociedad egipcia, incluso de forma estable como colonos; una inscripción de Ramsés II en Abu Simbel (escrita como comentario a una representación del faraón mientras mata a unos libios) facilita importantes informaciones sobre la práctica de trasladar, o deportar invirtiendo su colocación originaria, a poblaciones vencidas de una región a otra del Imperio:

> El dios perfecto, que mata los Nueve Arcos,
> que aplasta a los países del Norte,
> que es poderoso en estos países,
> que lleva el país de Nubia al país del Norte,
> y a los asiáticos a Nubia,
> Ha puesto a los asiáticos shasu en el país del Oeste,
> ha establecido a los libios sobre las colinas [de Asia],
> llenando las fortalezas que ha construido
> con la gente capturada por su brazo poderoso.

En el Pap. Wilbour (III, 44 ss.), para la época de Ramsés V, se hallan sugerencias sobre la localización de colonias semitas en Egipto, en la zona de Oxyrrinco: entre las localidades enumeradas para trabajos de arado, se mencionan aquellas de «Pa-en-Shasu» (los shasu allí establecidos adoraban a una «Hathor»), Per-Baalat («El templo de la diosa Baalat»), Jaru («Siria») y Na-Jaru («La sede de los si* ríos»); otros topónimos, que se leen en el mismo documento, como Pa-en-Medja y Pa-en-Nehesu indican la existencia de asentamientos de gente de Medja y de nubios.

En tiempos de Sheshonq III existía en Afroditópolis una comunidad de beduinos shasu, originarios de la Siria Media,

seguramente una de las colonias, de militares o de prisioneros, fundadas en época ramésida; también en época bubástida, existía, al norte de Afroditópolis, una comunidad de mercenarios sherden.

La entrada en Egipto de prisioneros capturados en Asia durante acciones bélicas ha sido continuada e intensa; en algunos casos puede cuantificarse gracias a documentos oficiales: Amenofis II reunió como botín de guerra de una sola campaña asiática a 838 mujeres, 550 guerreros-*marianu* con sus 240 mujeres, 328 hijos de príncipes, y 2790 cantarinas de los príncipes de todos los países extranjeros, con sus joyas; el mismo faraón, de la campaña bélica del año 9 de su reinado (1440 a. C.) consiguió un número de individuos todavía más alto:

> Príncipes de Siria [Retjenu]: 127; hermanos de los príncipes: 179; Apiru: 3600; beduinos shasu hechos prisioneros: 15200; sirios Jasu: 36300; gente de Nuhasseh [Alepo] capturados vivos: 15070; sus familias: 30652. Total: 89600 personas.
>
> (Estela de Mit Rahina —CGC 6301).

Aunque este total, haciendo la suma, resulta inexacto por exceso en más de diez mil prisioneros, es a pesar de todo impresionante, y significativo por la llegada a Egipto de gente de nivel social, y también étnico, muy diverso.

Impresionante es también el número de mujeres extranjeras que entraron a formar parte de la población de Egipto durante el Imperio Nuevo, desde aquellas destinadas a los harenes del faraón o también de personajes egipcios menos distinguidos, hasta las trabajadoras del telar, las sirvientas, las cantantes o las bailarinas.

Las casas de placer eran surtidas por atracciones exóticas, y en ellas se ejecutaba música en instrumentos antes desconocidos en Egipto. Los bailarines nubios eran acompañados por tambores y tamboriles; los libios, reconocibles por las tres plumas en la cabeza, y que se

identifican en los relieves de Deir El-Bahari, ejecutaban danzas rituales parecidas a la moderna «danza de los bastones», al ritmo que marcaban los golpes de dos bumerangs.

En Luxor encontramos, representados en una escena de la fiesta de Opet, a un grupo de cantantes asiáticos designados como «los cantantes de Jepeshit». También en ambiente tebano, en las escenas de harén esculpidas en bloques de época amarniana en Karnak, se reconoce a cantantes nubias. Cantantes sirias (caracterizadas por los vestidos superpuestos) pueden distinguirse en otras escenas de harén, esculpidas en las paredes de las tumbas de Ay y de Tutu en El-Amarna.

La influencia del Oriente Próximo en las costumbres y en la moda egipcia alcanza, a mitad de la XVIII dinastía, también al propio faraón, Amenofis III, del cual nos ha llegado una extraordinaria estatuilla en serpentina (de Tebas, actualmente en el Metropolitan Museum of Arts de Nueva York) que le representa envuelto en una larga vestimenta asiática con el borde ribeteado, y con las manos entrelazadas delante en una actitud que recuerda los modos de la estatuaria elamita, o mejor babilónica, contemporánea de este faraón.

También los motivos tejidos en la túnica de Tut-anj-amón muestran la influencia de temas decorativos próximo-orientales. Al menos a partir de la época amarniana, se aprecia una novedad en el modo de beber la cerveza mediante un sifón a escuadra, como nos muestra una estela (del Museo de Berlín) erigida por un militar sirio llamado Terera. El Egipto del Imperio Nuevo recibe de los vecinos orientales, además, nuevos tipos de armas y formas de vasijas, nuevas tecnologías, como la fabricación de

recipientes de vidrio, y nuevos sistemas para la construcción de barcos y de carros.

El gusto por lo extraño/extranjero influye también en el interés por la botánica y por el ambiente: en la XVIII dinastía se aclimata en Egipto el granado; con Hatshepsut se transportan desde Punt arbustos enteros de incienso con sus raíces; Thutmosis III «conquista» también, en las campañas militares en Asia, plantas fuera de lo común, observadas y pintadas (plantas enteras, hojas, flores y semillas: verdaderas páginas de un herbario, el más antiguo del mundo) que, reproducidas en una pared del templo del rey en Karnak, se conocen como el «Jardín Botánico de Thutmosis III».

Los ejemplos de influencia de Asia en la literatura egipcia no son muchos, pero algunos parecen innegables, como los «Relatos de Anat y Seth» y «Astarté y el Mar», el episodio (situado en cambio fuera de Egipto, en el libanés Valle del Cedro) de la muchacha de Bata codiciada por el Mar (en el «Relato de los Dos Hermanos»), o la alusión (en Pap. Anástasis I, 23. 7) a una historia que tenía como protagonista a Qagerdi, príncipe de Iser, perseguido por un oso y obligado a trepar a un árbol. El conocimiento de textos literarios escritos en cuneiforme se deduce de la existencia de relatos mitológicos entre las paletas de El-Amarna, («Adapa y el viento del Sur», o «Nergal y Aresh-kigal») (Amarna, ed. Knudzon 356-58). El intercambio frecuente de correspondencia en cuneiforme, documentado por los archivos amarnianos, entre Egipto y Oriente Próximo, suponía la existencia de escribas y lectores de cuneiforme en la corte, circunstancia confirmada además por el hallazgo, en El-Amarna, de un vocabulario de palabras egipcias transcritas fonéticamente en cuneiforme.

El ejército egipcio del Imperio Nuevo comprendía un número de mercenarios extranjeros en continuo aumento: basta recordar, en la época de Ramsés II, la lista de las tropas de una expedición a Fenicia (imaginada por el autor de la «Carta satírica», Pap. Anástasis I) para poner en evidencia la incapacidad organizativa del enemigo: «Las tropas que están ante ti suman mil novecientos: sherden 520, [libios] qehaq 1600, [libios] meshwesh 100, nubios 880, en total 5000, sin contar a sus oficiales».

A pesar de que ahora los egipcios conocían bien y de forma directa los países de Oriente Próximo, podían circular noticias alarmistas sobre los extranjeros; en la misma «Carta Satírica» (Pap. Anástasis I, 23, 7-8), los peligros de un viaje a Siria son descritos con tintes intensos:

> El estrecho está infestado de [beduinos] shasu que se esconden en la maleza; algunos miden 4 o 5 codos [¡2,5 o 3 m!] desde la cabeza a los pies; su rostro es feroz y su corazón no es blando, y no prestan oídos a las bromas.

Entre los enemigos que las victorias de la XIX dinastía habían llevado como prisioneros a Egipto, figuran los habitantes del «país de Jatti», los hititas, que los artistas egipcios caracterizan, en el aspecto físico, atribuyéndoles rostros imberbes con doble mentón y cabello largo escarolado. Hacia la mitad del siglo XIII, las nuevas condiciones históricas impusieron a los dos países nuevas relaciones, ahora pacíficas, que culminaron en el tratado de paz bilateral —y bilingüe— entre Ramsés II y el rey hitita, cuyas largas negociaciones han hecho intenso el tráfico de mensajeros y embajadores en Egipto, en un intento de «paz y buena fraternidad», como se expresa en la versión jeroglífica del tratado de Tebas que conocemos. Fueron testigos del pacto entre los dos antiguos enemigos también las divinidades de los dos países, mil por cada uno; por los hititas, desde el Dios-sol, señor del cielo, hasta la Diosa-sol

de la ciudad de Arinna, y al dios de la tempestad, para terminar con los ríos de la Tierra de Jatti; por los egipcios, desde Amón y Re, a Seth y los de los dioses masculinos y femeninos, para terminar con los ríos y las montañas de la Tierra de Egipto.

Piramsés y el Delta oriental se llenaron de gentes de Jatti, los hititas, cuando hacia el final del reinado de Ramsés II, Jattusil II decidió ofrecer a su hija como esposa al faraón. Según la «Estela del Matrimonio» (grabada en la fachada del templo de Abu Simbel), la princesa llevaba consigo una espléndida dote («oro, plata, bronce, esclavos, innumerables parejas de caballos, ganado, cabras, carneros a miles, sin fin») e iba acompañada por príncipes hititas. La descripción, en la «Estela del Matrimonio» de las amistosas relaciones entre egipcios e hititas es un poco desconcertante si se piensa cuántas veces, en los textos egipcios, se ha expresado el desprecio por «el vil país de Jatti»; sin duda, el nuevo afecto y el viejo desprecio eran ambos, en el fondo, convencionales:

> Así, mientras la hija del gran príncipe de Jatti venía a Egipto, la infantería, los carros y los notables de Su Majestad la escoltaban, mezclados con la infantería, los carros y los notables de Jatti. Comían y bebían en común, con un solo corazón, como hermanos, sin molestarse el uno al otro.

La princesa hitita, «de rostro bello como una diosa», cautivó, como sucede en todas las historias de amor, el corazón de Ramsés, que eligió para ella, la esposa real, el nombre egipcio de «Maa-neferu-Re» («aquella que ve la belleza de Re») en lugar de su nombre hitita.

Si la «exportación» de divinidades egipcias acompaña a la propagación de la influencia política egipcia ya desde el Imperio Antiguo (Thot y Hathor en el Sinaí y en Biblos; Hathor en Punt) y cada vez más deprisa, no es de extrañar que Egipto, a su vez, haya «importado» y acogido también a

divinidades extranjeras de las regiones y de los países limítrofes, en unos casos complaciéndose en conservar su nombre, aspecto, vestimenta y mitos originarios, y en otros, especialmente los de contactos muy antiguos, dando lugar a una asimilación que nos enmascara ahora los caracteres primitivos (el caso de la libia Neit o del libio Ha; y, en Oriente, el dios Soped, de remotísimo origen asiático).

Un dios nubio como Dedun, «que preside el país de los nubios» presente ya en los «Textos de las Pirámides», también será confinado a la regiones al sur de Asuán, colaborando, diríamos, con el poder del faraón, al cual entrega los exóticos productos africanos; el pigmeo Bes conserva en la máscara de león y en el peinado todo lo «curioso» que encierra la magia exótica.

Por lo que concierne a las divinidades asiáticas, su llegada a territorio egipcio va acompañada, como es natural, por la llegada de asiáticos.

El triunfo de las divinidades sirio-palestinas acogidas en Egipto se da, en paralelo con las restantes manifestaciones de cosmopolitismo, en el período del Imperio Nuevo: Reshef y Baal son divinidades guerreras, y sus monumentos egipcios llevan ostentosamente los exóticos vestidos nacionales, semejantes a aquellos de los mercenarios que sirven al faraón. Horon, identificado con la Gran Esfinge, era adorado en Gizah al menos desde el tiempo de Amenofis II. Horon, dios amorreo de los pastores, es invocado con cantilenas mágicas en egipcio y transcrito en amorreo con signos egipcios, en el «Papiro Harris», para que proteja a las reses del lobo y de los demás animales peligrosos.

La región de Menfis, que acogía numerosas colonias militares y también de otros tipos, sirias y palestinas, era en el Imperio Nuevo un centro de irradiación del culto de la

«diosa desnuda» Qadesh —acogida en el templo de Ptah como su esposa (¡también los dioses siguen la moda de tener mujeres extranjeras en el harén!). Astarté es declarada, desde los tiempos de Amenofis II, que le profesaba especial veneración, como «diosa amazona» y divinidad guerrera, «señora de Perunefer»; Perunefer («Buen viaje») era un puerto fluvial cercano a Menfis, que comprendía también astilleros y arsenales, y que era un punto importante para la concentración de inmigrados, comerciantes, artesanos y mercenarios asiáticos.

La estatua de Astarté en Nínive, considerada curativa, viajó hasta Amenofis III cuando este estaba enfermo, enviada por Tushratta de Mitanni.

Por su parte, Anat tiene culto en Piramsés, y Ramsés II se declara «amado de Anat».

De Oriente llegaba a Egipto también la enfermedad llamada «Asiática» («la de los Aamu»), y para curarla se propuso una receta que consistía en pronunciar sobre algunas sustancias medicamentosas una fórmula mágica que alude a Seth, dios de los países extranjeros:

> Fórmula para la enfermedad asiática: «¿Quién es sabio como Re, quién es sabio como Re?». Ennegrecer el cuerpo con carbón para capturar al dios [causa de la enfermedad, sacándolo] a la superficie. [Decir]: «Así como Seth ha luchado contra el mar, Seth luchará contra ti, oh asiática, y así no entrarás en el cuerpo de tal, hijo de tal» (Pap. Hearst 170, 11, 12-15).

Tal vez había que hablar a esta «asiática» solo en su idioma extranjero: esta era, para uso del médico egipcio, la fórmula, «usada en este caso por los habitantes del país de Keftiu [cretenses] Saanta-kapapiuaia-aiamaantarakukara»: ¡tan bárbara acumulación de sílabas no podía sino ser eficaz!

Es un fenómeno ya conocido desde hace tiempo que el papel activo ejercido por los extranjeros, en particular semitas, en la sociedad egipcia, se acentúa en la época

ramésida, cuando se ha calculado, por ejemplo, que la mitad de los «coperos [*udepu*] del rey» que conocemos es de origen extranjero. La posición del *udepu* no era en absoluto humilde; significaba por parte del soberano confianza en la lealtad de su copero (aunque entre los participantes en la conjura del palacio contra Ramsés III figuran varios coperos extranjeros).

El nivel social más alto de los inmigrados lo ocupan los «hijos de los príncipes» que —con una política consciente, expresada por Thutmosis III en un pasaje frecuentemente citado a propósito de las relaciones entre Egipto y Oriente Próximo durante la XVIII dinastía— eran llevados a Egipto como rehenes, educados en el harén o en el «Kap», e instruidos a la manera egipcia para que, una vez devueltos a sus países, siguieran siendo súbditos leales e incluso culturalmente bien dispuestos hacia los dominadores. Añádase la política de los llamados «matrimonios diplomáticos», que introducía en los harenes faraónicos princesas y mujeres de alto linaje de todos los reinos del Oriente Próximo; una moda, la de las esposas exóticas, imitada también por los hombres comunes.

La identificación de los extranjeros en los documentos es fácil si el personaje, o sus padres, llevan un nombre no egipcio: es hurrita el Jupa hijo de Urjia, y Lulu, hijo de Buka; lleva también nombre hurrita —Papaia— el abuelo de Paser, visir de Sethi I; la madre del visir Neferronpet se llamaba Qafraiat, un nombre semita que tal vez significa «La que tiene el cabello rubio». La madre del copero Pen-taur se llamaba Aurati, y su hermana Lukasha (Estela Cairo núm. prov. 12/6/24/17); son semitas el dibujante jefe Bania, el pintor Qefaa (Tumba Tebana núm. 140) y el orfebre Pa-tjai-Baal y los armadores Aarasu y Bania (Pap. Petersburg.

1116 B 16). Nombres como Ish-tar-ummi («Astarte es mi madre») Urk. IV, 11, núm 63), como Ynu-sa, Baal-mahar y Uarna no dejan dudas sobre el origen semítico de quien los lleva. También un nombre que esté formado por un topónimo extranjero es útil y seguro indicio: Pa Luka («el licio»), Pen-Hazor («el de Hazor») o Pa-assur («el asirio»).

Sin embargo, desde la época más antigua el inmigrado da un nombre egipcio a sus hijos, ocultando así su origen: en el Imperio Nuevo es típico el caso de Pa-ameru («el amorreo») y de su mujer Karen que dan a sus dos hijos nombres egipcios: uno, Merire, era el escudero de Thutmosis III, y el segundo se llamaba Useretmin.

Se ha observado en la onomástica adoptada por los extranjeros en la XVIII dinastía una preferencia por nombres egipcios formados con la partícula «Heqa» (del tipo Heqa-nefer, por ejemplo), mientras que en la época ramésida se preferían los nombres «lealistas», compuestos con el nombre del faraón: así, el portero Akber cambia su nombre por el de Ramsés-najte («Ramsés es poderoso»). Ramsés-empre, llamado Meri-Iun («amado de Heliópolis»), personaje eminente en la corte por ser «primer copero flabelífero a la derecha del rey y primer heraldo de Su Majestad», se llamaba originariamente Ben-Azan de Zeri Basani, que es una localidad al este del lago Tiberíades.

Uno de los fieles de Ajenatón que le sigue a El-Amarna es Tutu, «primer servidor de Ajenatón en el templo de Atón», «primer servidor de Ajenatón en la barca», «inspector de todas las obras del faraón e inspector de todas las obras públicas», «tesorero», y «jefe de todo el país»; fundándose en el nombre (Tutu: en semítico, Dudu) se ha propuesto razonablemente su identificación con el hijo de Abdishirta, rey de los amorreos, una posibilidad que parece confirmar el

hecho de que, en una inscripción de su tumba descubierta en El-Amarna, Tutu se presenta como un hombre que comprende las palabras de los mensajeros extranjeros y puede transmitirlas a Palacio:

> En cuanto a los mensajeros de todos los países extranjeros,
> yo refería sus palabras al Palacio,
> mientras estaba diariamente en el Palacio.
> Yo era enviado como delegado del faraón con órdenes de Su Majestad.

Otro caso muy interesante es el de Sarbaina (o Sarbajana), apodado Abi, un personaje que reunía las funciones de profeta de Amón y de las divinidades semitas, Baal y Astarté, en la ciudad portuaria del Nilo llamada Perunefer; vivió probablemente hacia la mitad de la XVIII dinastía y fue enterrado en Saqqara.

El semita Aper-ia (o Aper-el) vivió a finales de la XVIII dinastía y su tumba rupestre ha sido localizada en Saqqara y estudiada por A. Zivie con brillantes resultados; había llegado a alcanzar el cargo de visir, el cargo administrativo más alto del estado egipcio. El paralelo con el José en Egipto del relato bíblico acude espontáneamente a la memoria.

Un problema que por ahora no puede resolverse con seguridad concierne a la época de la llegada a Egipto del pueblo hebreo y a la fecha del Éxodo; en los libros sagrados, Egipto es el escenario de los personajes más prestigiosos, como Abraham, que llegó con Sara al verde Delta, prototipo de la Tierra prometida, o como José, vendido como esclavo en Egipto por los ismaelitas, comprado por Putifar, oficial del faraón y capitán de la guardia, convertido en mayordomo de Putifar y finalmente ascendido por el faraón al cargo de visir, o como el egiptizado Moisés.

Según la Biblia (*Gen.* 151.13), los hebreos habrían vivido en Egipto durante largo tiempo, más de cuatro siglos, antes de que Moisés los condujera fuera del Delta. Hasta ahora, sin

embargo, no se encuentran en los documentos egipcios signos de los hebreos como pueblo especial, desde el momento en que eran seguramente uno de los muchos grupos de asiáticos establecidos en Egipto, donde vivían trabajando —por qué no— también como fabricantes de ladrillos y como albañiles. Aunque la voz étnica «Apiru» (nombre traído por semitas que parecen haber sido una especie de mano de obra móvil, sometida a continuos traslados, ya sea en Asia o en Egipto) pueda evocar la de «hebreo», hasta ahora no se tienen pruebas para su identificación.

La raza libia formaba, como ya hemos dicho, uno de los cuatro pueblos del mundo, según la tradición faraónica: en realidad, hasta la XIX dinastía, el interés y los intereses de Egipto están concentrados más bien en Nubia y en Kush, y en las regiones de Asia interiores y costeras. El control sobre los seminómadas de Libia se limitaba a tratar de detener, con acciones intimidatorias y con redadas de prisioneros y de ganado, las continuas e insidiosas invasiones en el Delta y en los Oasis del desierto occidental.

Durante la XIX dinastía, la presión de los libios Tjehenu, a los que se han unido otros aliados mucho más aguerridos y violentos, se vuelve amenazadora en el confín con el Delta, y obliga a Merneptah a intervenir. En la «Gran Inscripción de Karnak», los anteriores fenómenos de arrasadora invasión por parte de las poblaciones libias, así como la nueva y peligrosa agresividad, aparecen muy bien descritos, y contienen anotaciones etnográficas llenas de desprecio hacía los «pueblos del mar» «que ño tienen prepucio», o sea, que evidentemente están circuncidados. El jefe de los invasores es el «vil jefe de Libia, Merirei, hijo de Did»; los aliados son «Sherdene, Shekelesh y Equesh, de los países [extranjeros]

del Mar [*n p3 ym*] que no tienen prepucio, a los que se ha matado y se les han quitado las manos, pues no tienen [prepucio]»; se nombra también a los lukki y a los tursha. Así pues, se habían unido a los libios grupos de aquellos «pueblos del mar» que más tarde, durante el reinado de Ramsés III, intentarán, aunque en vano, entrar en el Delta desde la frontera oriental y desde la costa del Mediterráneo.

Merneptah se enfurece con los egipcios que desde hace tiempo dejan sin control a los extranjeros:

> Egipto ha sido abandonado a la invasión de cualquier país,
> los Nueve Arcos han podido saquear sus fronteras.
> Los rebeldes pueden invadirlo todos los días [...]
> [tanto que los libios] han entrado ya varias veces
> en los campos de Egipto de la parte del Gran Río [Nilo];
> han pasado los días y los meses ocupando [el país],
> han alcanzado las colinas del oasis [...]
> viniendo desde el distrito de Farafra:
> esto está probado, dicen, desde los tiempos de los reyes
> en los documentos de otros tiempos.
> No habían sido capaces de [destruirlos] como gusanos,
> no habían podido destrozar sus cuerpos,
> porque aman la muerte y odian la vida,
> y su corazón es exaltado contra la gente que sabe [?] [...].
> Pasan el tiempo vagando por el país,
> combatiendo día a día para llenar su vientre;
> vienen a Egipto buscando comida para sus bocas [...].

En la misma «Inscripción», Merneptah se enorgullece de la victoria sobre el jefe libio, que ha huido «dejando tras sí por las prisas sus sandalias, el arco y el carcaj» y de cuyo campamento los vencedores llevan a Egipto todos sus bienes, sus mujeres y sus muebles; gracias a las victorias del rey, en el Delta ya no se teme a los forasteros libios, ni se oye hablar en lengua extranjera:

> Verdaderamente se vive dulce y felizmente,
> caminando libremente por las calles,

porque ya no hay miedo en el corazón de la gente;
las fortalezas se abandonan,
los pozos se abren [de nuevo]
[…]
No se alza ya ningún grito en la noche:
«¡Alto! Ahí viene uno, viene uno hablando extranjero».

(Estela de Israel)

Así, los libios, hasta entonces enemigos huidizos por su propia condición nómada, también deberán regresar al esquema universalista del cual sigue nutriéndose la ideología faraónica: Ramsés III puede felicitarse de haber llevado a los libios vencidos a Egipto, donde, sometidos a un lavado de cerebro cultural, han olvidado, a la vez que su lengua nativa, sustituida por el habla egipcia, toda tentación nacionalista:

Llevados a Egipto [los prisioneros libios] encerrados en fortalezas […]. Sirviendo al rey, oyeron la lengua de los egipcios; el rey hizo que olvidaran su propio idioma y cambió sus lenguas.

(LD 111,218)

El ejército que Ramsés III dirigió contra los libios estaba formado por tropas egipcias y por grupos de mercenarios sherden, filisteos (también los filisteos/palestinos formaban parte del mosaico de los «pueblos del mar»), sirios shasu y nubios.

Los sherden habían entrado en Egipto como mercenarios en tiempos de Amenofis III. Su carácter de soldados eventuales está confirmado por el hecho de que en las guerras contra los hititas, los sherden figuran entre los enemigos de los egipcios, y están entre los aliados de los libios desde la época de Merneptah, igual que los filisteos (Peleset) originarios de Creta.

Después de la XXI dinastía, se suceden en el trono de Horus dinastías de origen extranjero, primero libias y luego una de Kush, etíope de Napata; fenómeno sin duda

«escandaloso», pero superado por la aculturación egipcia de estos «extranjeros».

El fundador de la XXII dinastía, Sheshonq I, desciende de una familia de antiguos colonos militares de Heracleópolis, de «jefes de los Ma» (abreviatura de Meshuesh, precisamente esos Meshuesh a sueldo de los faraones que eran también aliados de los enemigos de Egipto, derrotados por los ramésidas) establecidos en Bubastis y cuyo fundador era un libio con el bárbaro nombre de Bui-uaua.

Puede parecer un ejemplo de la ironía de la historia que, precisamente durante los reinados de los extranjeros con los nombres «bárbaros» de Sheshonq y Osorkón, Egipto recuperara (junto con un cierto equilibrio interno y un impulso económico atestiguado también por una notable actividad constructora) parte de su prestigio internacional, con diferentes alianzas en Asia y con acciones de bloqueo frente a la agresividad de Asiria.

El temor a los peligros que pudieran venir de «diversos» frentes hostiles no ha desaparecido: se elaboran en esta época unos «amuletos oraculares», destinados a proteger de todo el mundo adverso: «de la magia de los sirios [Jaru], de la magia de los etíopes, de la magia de los nubios, de la magia de los asiáticos shasu, de la magia de los libios puti, de la magia de las gentes de Egipto».

En este contexto, el nombre étnico Jaru puede designar a los palestinos sedentarios, o bien la costa fenicia y el pueblo shasu, a los semitas nómadas que pueblan el este del Delta y, en Transjordania, a diversas poblaciones, o sea árabes, kenitas, medianitas, edomitas, amalecitas y, tal vez ya, judeo-israelitas.

También el fundador de la XXIV dinastía, Tefnajt de Sais, pertenecía a una poderosa familia de «jefes de los Ma

(meshuesh)»; Tefnajt, en torno al 730 a. C., se había proclamado «Gran jefe de los libios y gran príncipe del Oeste», antes de proclamarse rey contra las pretensiones del rey de Napata, el kushita Pianji (o Peje, según la reciente propuesta de cambiar la grafía tradicional del nombre). Es un negro, en este momento de la historia egipcia, el que se hace reconocer como soberano de Kush y de Egipto, después de una marcha victoriosa y triunfal a lo largo de todo el valle del Nilo, y que celebra en Menfis el júbilo de los faraones.

Es impresionante, desde luego, que la conquista de Egipto por el soberano de Kush —el país lejano al que los triunfos faraónicos habían llevado, muchos siglos antes, la civilización— sea presentada oficialmente por Pianji (Gran estela de Gebel Barkal), que se remite intencionadamente al modelo glorioso de los grandes faraones del Imperio Nuevo, como una cruzada dirigida contra los egipcios rebeldes por decreto del dios Amón, dios de Tebas y a la vez de Napata, que ha destinado al rey de Kush el poder soberano sobre todos los países:

> Amón de Napata me ha concedido ostentar la soberanía sobre cada una de sus regiones,
> de modo que aquel a quien yo diga: «Sé rey» [lo será],
> pero aquel a quien yo diga: «No eres rey» [no lo será].
> Amón de Tebas me ha concedido ostentar la soberanía sobre Egipto,
> de modo que aquel a quien yo diga: «estás coronado», lo estará,
> pero aquel a quien yo diga: «No estás coronado», no lo estará;
> todo aquel a quien yo haya dirigido mi atención [benévola],
> su ciudad no será destruida, al menos por mi mano.
> Son los dioses quienes crean a un rey
> —aunque también los hombres pueden crear a un rey—;
> a mí me ha creado Amón.
>
> (Estela 26 de Gebel Barkal)

En el Egipto del siglo VII, la defensa ante la invasión extranjera de las fronteras orientales de Egipto es confiada a

los africanos de Kush: Shabataka envía un ejército para ayudar a Ezequías de Judá (débil ayuda, sin embargo, que en la Biblia es comparada a la «caña partida que penetra en la mano de quien se apoya»); Taharqa combate hasta el límite de sus fuerzas antes de retirarse tras el ataque de Asurbanipal, que llega hasta Tebas con un ejército formado por fenicios, sirios, chipriotas, y también egipcios del Delta. De hecho, los príncipes egipcios del Norte están dispuestos a colaborar con el enemigo asirio, con tal de contrarrestar la intolerable soberanía de Napata.

No se tienen documentos directos, en los monumentos, de la dominación asiría en la provincia de Egipto, pero se conocen, en cambio, las prácticas usadas por los asirios para administrarla, prácticas que recuerdan a aquellas empleadas por el Egipto del Imperio con los súbditos nubios y con aquellos asiáticos que eran tomados como rehenes e instruidos a la manera egipcia. Inspirándose en el mismo criterio, los sirios llevaban a Nínive a los jóvenes príncipes de las ciudades vasallas egipcias, les daban una educación asiria y les imponían nuevos nombres asirios. Así fue «asirizado» con el nombre de Nabushizibánni, el nombre del príncipe de Sais, hijo de Necao y futuro fundador de la XXVI dinastía, Psammético. No es casualidad que Psammético I — al cual haber formado parte del sistema asirio le había permitido útiles contactos con los señores de los otros estados vasallos de Asiría—, aprovechando el debilitamiento de Napata y que la atención asiría se concentraba en otros lugares, recuperara la independencia y libertad de Egipto, asegurándose la supremacía militar necesaria reclutando mercenarios jonios y carios en Anatolia.

Los contactos entre el mundo griego y Egipto antes del helenismo habían estado precedidos, como se sabe, por las

relaciones de Egipto con la civilización minoica, primero, y micénica después. Los antiguos habitantes de Creta están presentes en las representaciones de tumbas desde la XVIII dinastía como importadores de materiales, es decir, en la convención iconográfica faraónica, como portadores de tributos. Los pintores egipcios, con su acostumbrada habilidad y sensibilidad etnográfica, han caracterizado su fisonomía, peinados, vestidos, altas botas y hasta los objetos que llevan. En este campo, los estudios de Jean Vercoutter que aparecieron hace unos años siguen siendo fundamentales. Se sabe que los textos egipcios dan a los micénicos el nombre de Keftiu (el Kaftor de la Biblia); los keftiu (pertenecientes al mundo egeo y también a los países de la costa siria) figuraban entre aquellos que frecuentaban el Egipto del Imperio Nuevo, a título de mercaderes e importadores de diferentes «tributos».

Las costas y los puertos egipcios no eran desconocidos para los griegos de Homero: en la *Odisea*, recuérdese, se narran las tentativas de desembarco de Ulises, un pirata como aquellos de los «pueblos del mar» pero en el siglo VIII. Es conocida la recurrente aparición, en el lineal B, de un nombre geográfico, *Aygyptiu*, en el que se puede reconocer *Àigyptos*, el nombre griego de Egipto; al siglo VII se remonta la fundación de Naucratis, el principal punto mediterráneo para la conexión del tráfico del comercio griego, entonces intensísimo y organizado.

Los mercenarios jonios y carios (los «hombres de bronce» del pasaje de Herodoto tan citado: II, 152-153) habían sido captados por Psammético con sueldos atrayentes y con promesas de territorios (*stratòpeda*) donde instalarse. El Egipto saíta era, para el mundo griego, el país donde el soldado de fortuna podía enriquecerse: es reciente el

descubrimiento en Priene de una estatua egipcia con un texto griego, dedicada a un soldado jonio del templo de Psammético I, y que es un documento extraordinario del precoz «bilingüismo» cultural greco-egipcio, y de los contactos entre Egipto y el ambiente helénico de Asia Menor, de consecuencias tan fértiles para la Grecia arcaica. El Egipto de la XXVI dinastía tenía aún un prestigio cultural que hacía su visita obligada para los intelectuales y filósofos griegos.

La composición étnicamente múltiple del ejército de Psammético II está recogida en los célebres grafitos de Abu Simbel, inscritos en griego, cario y fenicio. Ionios y carios siguieron habitando en Menfis en los siglos sucesivos, tanto que Alejandro Magno encontró aquí a sus descendientes, los «helenomenfitas» y los «cariomenfitas».

La conquista de Cambises en el 525 a. C. transforma el valle del Nilo en una satrapía del imperio aqueménida; el Egipto de los siglos VI y V —aquel al cual viajara Herodoto— era, todavía más que en los tiempos gloriosos en que el imperio era «egipcio», pluriétnico y plurilingüe: desde el gobernador de la satrapía, persa y por regla general un príncipe miembro de la familia del Gran Rey, residente en Menfis con su corte y con los administradores de sus bienes satrapales y del tesoro del rey, hasta la multitud de escribas, jueces, jefes de las provincias (*fratarak*), las guarniciones de soldados, los numerosos mercaderes, exportadores y traficantes de especias fenicias, etc. La lengua oficial de las provincias del imperio aqueménida (y, por lo tanto, también de Egipto) era el arameo, llamado en egipcio «escritura [a]siria». Al arameo, por orden de Darío I, se tradujo del demótico el *corpus* de las leyes egipcias «anteriores al año 44 de Amasis» (Pap. Bibliothèque Nationale París, núm. 215, r.).

Las zonas de las guarniciones de frontera, desde Migdol hasta Marea y Elefantina en el Sur, eran ocupadas por gentes de distintas nacionalidades, cultos y religiones, y surgían templos y capillas para las divinidades extranjeras en todos los rincones de Egipto. En el período de la dominación aqueménida existían en Asuán capillas para el culto de Nabo, de Melkat Sciamin y de Banit, mientras que en la isla de Elefantina, ya desde antes de la conquista de Cambises (tal vez desde los tiempos del Edicto de Ciro, que permitía el regreso de Babilonia a los desterrados de Israel, o quizá ya desde el tiempo de Psammético II), algunos colonos militares judíos habían construido allí un templo de Yahveh.

En los decenios de Independencia reconquistada a Persia, Egipto se convirtió en amigo y punto de referencia de todo enemigo del Gran Rey; el Valle del Nilo conoció y acogió toda clase de aliados y de exiliados, hasta la conquista del país por Alejandro Magno.

La época libia, la conquista etíope, pero sobre todo las violentas invasiones, asiría primero y persa después, seguidas del paso al imperio de Alejandro, y más tarde, del dominio de los ptolomeos y de los romanos, asumen para los egipcios, por tratarse de atentados contra el «Trono de Horus», el carácter mitológico de un «Regreso de Seth», que, expulsado de Egipto y relegado al país de los asiáticos, «vuelve a sus extravíos y regresa a la rapiña» bajo la forma de conquistador asirio, de Cambises y de Jerjes. El exorcismo ritual, la destrucción mágica mediante el fuego de la figurilla sustitutiva de Seth, el dios del desorden, es el último recurso del Egipto vencido:

> ¡Atrás, oh, rebelde de carácter vil,
> cuyo paso ha detenido Re! [...]
> No te acercarás jamás a Egipto.
> ¡Morirás errando por los países extranjeros,

no alcanzarás ya las Orillas de Horus,
el reino que se le había concedido!

(«Ritual contra Seth-Apopis», Urk. VI, 17, 22, ss.)

Rituales semejantes, destinados a proteger a Egipto de los invasores extranjeros, y que recuerdan las fórmulas de los Textos de execración de dos milenios antes, se leen en Edfu, en el «Libro para inmovilizar a la humanidad [hostil]»:

Todos los príncipes de todos los países asiáticos,
todos sus grandes, todos sus notables,
todos sus soldados, todos sus magos,
todas las magas que están con ellos [...],
los cuales se dice que serán colocados
junto a los rebeldes contra el faraón.

(Edfu, V, 132, 5-6)

En Dendera se exorciza a los invasores extranjeros, y a la vez a los magos y réprobos que pudieran profanar la cripta:

Lugar cuyo secreto está escondido,
por si los asiáticos descendieran a la fortaleza.
Los fenicios [Feneju] no se acercarán,
los griegos [Haunebu] no entrarán,
aquellos que viven en la arena no pasarán,
un mago no hará allí su función,
sus puertas no se abrirán para un réprobo.

(Dendera, Segunda cripta)

Es tarde, ahora, para que las puertas de Egipto puedan cerrarse...

A los egipcios «vencidos» de este tiempo les queda el orgullo de la memoria nacional: susurrar que Cambises es el hijo del último faraón legítimo, Apries, y que Alejandro es el «hijo de Amón»: pero también el hijo de Olimpia y de Nectanebo II, el faraón mago huido a Nubia (¡oh, la magia nubia!) acosado por el persa Artajerjes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

C. Ampolo, E. Bresciani, «Psammetico re d'Egitto e il mercenario Pedon», *Egitto e Vicino Oriente*, 11, 1988, pp. 237-52.

J. W. Barns, *Egyptians and Greeks*, Oxford, 1966.

M. Bietak, *Avaris et Pi Ramesse*, Oxford, 1981.

E. Bresciani (ed.), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Turín, 1970.

E. Bresciani, «La satrapía d'Egitto», *Studi classici e orientali*, 7, 1958, pp. 132-88.

E. Bresciani, «The Persian Occupation of Egypt», *Cambridge History of Iran*, II, 1985, pp. 502-28.

E. Bresciani, «La morte di Cambise ovvero dell'empietà punita», *Egitto e Vicino Oriente*, 4, 1981, pp. 217-31.

E. Bresciani, «Presenze fenicie in Egitto», *Atti del convegno. Momenti precoloniali nel Mediterráneo antico*, Roma, 1988.

N. De Davis, *The Rock Tombs of El Amarna, VI-Tombs of Parennefer, Tutu and Aj*, Londres, 1908.

Chr. Desroches Noblecourt, «Les Enfants du Kep», *Actes XXI Congrès Orientalistes*, París, 1947, pp. 68-70.

Chr. Desroches Noblecourt, *La femme au temps des Pharaons*, París, 1986.

S. Donadoni (ed.), *Testi religiosi egizi*, Turín, 1970.

S. Donadoni, «Gli egiziani e le lingue degli altri», *Vicino Oriente*, 3, 1980, pp. 1-14.

S. Donadoni, «L'Egitto arcaico come ecumene», *Studi classici e orientali*, 10, 1961, pp. 97-101.

S. Donadoni, «Egei e Egiziani», en *Le origini dei greci*, ed. de D. Musti, Roma-Bari, 1986[2], pp. 214-15.

E. Drioton, «Le nationalisme au temps des Pharaons», *Pages d'Egyptologie*, 1957, pp. 375-86.

H. Fischer, «The Nubian Mercenaries», *Kush*, 9, 1961, pp. 44-80.

H. Fischer, «Milk in Everything Cooked», *Egyptian Studies*, 1, 1976, pp. 97-100.

G. Garbini, «Il semítico di Nord-Ovest nell'età del bronzo», *Oriens Antiqui Collectio*, XIII, 1978, pp. 172-73.

A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., Oxford, 1947.

R. Giveon, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden, 1971.

H. Goedicke, «The Title mr a in the Old Kingdom», *Journal of Egyptian Archaeology*, 46, 1960, pp. 60-64; *ibíd.*, 52, 1966, pp. 172-74.

H. Goedicke, «Papyrus Anastasi VI, 51-61», *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 14, 1987, pp. 83-98.

L. Habachi, *The Second Stela of Kamose and His Struggle Against the Hyksos Ruler and His Capital*, Glückstadt, 1972.

W. C. Hay es, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum (Pap. Brooklyn 35.1446)*, Brooklyn, 1955.

W. Helck, *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches*, Glückstadt, 1954.

W. Helck, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reiches*, Leiden, 1958.

W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3 und 2 Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, 1962.

W. Helck, «Wirtschaftsgeschichte des alten Ägypten, im 3. und 2. Jahrtausend vor Chr.», *Handbuch der Orientalistik*, I, 1, 5, 1975.

W. Helck, «Entwicklung der Verwaltung ais Spiegelbild historischer und soziologischer Faktoren», en S. Donadoni (ed.). *Le fonti indirette della storia egiziana*, Roma, 1963, pp. 59-80.

W. Helck, «Nochmals zu Ramses' III Seevölkerbericht», en *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 14, 1987, pp. 129-45.

W. Hölscher, *Libyer und Ägypten*, Glückstadt, 1937.

J. Janssen, «Fonctionnaires sémites au Service de l'Egypte», *CHdE*, 26, 1951, pp. 50 y ss.

F. Jonckeere, *Les Médicins de l'Egypte pharaonique*, Bruselas, 1958.

L. Kakosy, «Les Sciences à l'époque saite et perse», *Annales Universitatis Budapestiensis*, Sect. Class., 3, 1975, pp. 17-22.

L. Kakosy, «Nubien als mythisches Land im Altertum», *Annales Universitatis Budapestiensis*, Sect. Hist., 8, 1966, pp. 3-10.

D. Keeler, «Die Asiatenkarawane von Beni Hassan», *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 14, 1987, pp. 147-65.

Y. Koenig, «La Nubie dans les Textes magiques», en «L'inquiétante Etrangeté», *Revue d'Egyptologie*, 38, 1987, pp. 105-10.

J. Leclant, *Les relations entre l'Egypte et la Phénicie du voyage d'Ounamon à l'expédition d'Alexandre*, Beirut, 1968.

J. Leclant, «Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes», *Syria*, 37, 1960, pp. 19-67.

J. de Linage, «L'acte d'élablissement et le contrat de mariage d'un "esclave" de Thoutmosis III», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 37, 1937, pp. 217-34.

D. Lorton, «The So-Called “Vile” Enemies of the King of Egypt», *Journal of the American Research Center in Egypt*, 10, 1973, pp. 65-70.

J. Osing, «Ächtungstexte aus dem Alten Reich», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institut*, Kairo, 32, 1976, pp. 133-85.

A. B. Lloyd, «Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt», *Historia*, 31, 1982, pp. 33-55.

G. Posener, *La première domination perse en Egypte*, El Cairo, 1936.

G. Posener, *Princes et Pays d’Asie et de Nubie*, Bruselas, 1940.

G. Posener, *Cinq figurmes d’envoûtement*. El Cairo, 1987.

A. Roccati, *La Littérature historique sous l’Ancien Empire égyptien*, Paris, 1982.

S. Sauneron, «L’avis des Egyptiens sur la cuisine soudanaise», *Kush*, 7, 1959, pp. 63-70.

S. Sauneron, «La différentiation des languages d’après la tradition égyptienne», *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Oriéntale*, 60, 1960, pp. 31-41.

T. Säve Soderberg, *Ägypten und Nubien: ein Beitrag zur Geschichte altägyptischer Aussenpolitik*, Lund, 1941.

R. Stadelmann, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden, 1967.

E. Uphill, «The Nine Bows», *Ex Oriente Lux*, 19, pp. 395-419.

J. Vercoutter, *L’Egypte et le monde égéen préhellénique*, El Cairo, 1956.

J. Vercoutter, «Le Pays Irem et la pénétration égyptienne en Afrique», *Livre du Centenaire de l’IFAO*, El Cairo, 1980.

J. Vercoutter, «Image du Noir dans l'Egypte ancienne», *Meroitica*, 5, 1979, pp. 19-22.

J. Vandier, «Quatre steles de soldats», *Chronique d'Egypte*, 35, 1943, pp. 22-29.

J. Vergote, *Joseph en Egypte*, Lovaina, 1959.

J. Yoyotte, O. Masson, «Une Inscription ionienne mentionnant Psammétique Ier», *Epigraphica anatolica*, 11, 1988, pp. 171-179.

A. Zivie, «Aper-El et ses voisins», en *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire*, París, 1988, pp. 103-12.

H. von Zeissl, *Äthiopen und Assyrer in Ägypten*, Glückstadt-Hamburgo-Nueva York, 1944.

Capítulo noveno

EL MUERTO

Sergio Donadoni



Sudario decorado: el difunto y mi momia protegidos por Anubis.

Para quien observa el material amontonado en los museos que son sus monumentos, la civilización egipcia ha asumido con frecuencia, e injustamente, connotaciones funerarias. Esta es la consecuencia del modo en que se ha excavado en un país que esconde sus ciudades antiguas bajo lugares habitados durante siglos y bajo el limo depositado durante siglos por las crecidas del Nilo. A estos testimonios de la vida tan poco accesibles se contraponen las condiciones especiales de los cementerios, situados en el desierto, fuera de las zonas mencionadas y en una configuración climática que permite la supervivencia de materiales que casi en cualquier otro lugar resultarían destruidos, lo que favorece esa perspectiva de búsqueda de objetos que ha sido durante mucho tiempo el fin último de la arqueología militante.

Estos testimonios de los monumentos se hicieron más explícitos y significativos (con el consiguiente mayor relieve en la investigación) merced al entusiasmo expresivo de los antiguos egipcios, que llenaron papeles y muros con textos religiosos relativos a los muertos, permitiéndonos así un conocimiento articulado y de primera mano de las concepciones míticas, de los rituales y de las interpretaciones auténticas, sin par en comparación con el resto del mundo antiguo.

Una civilización que fue fundamentalmente terrena, racionalmente pragmática y complacida en su festiva vitalidad nos llega así tergiversada por las coincidencias de la documentación, y ninguna obra que trate de describirla puede sustraerse al deber de dedicar parte notable del discurso a este aspecto de sus manifestaciones.

Tampoco nosotros podemos sustraemos a este estado de cosas: pero esta vez no nos tocará ocuparnos de la antropología religiosa, que nos describe los elementos de

que consta la personalidad egipcia, o de cómo esos sobreviven o no, ni hablaremos de las muchas —contrastantes e influyentes— concepciones escatológicas, ni trataremos de descifrar el sentido último de las grandes colecciones de textos funerarios que nos ofrecen, escalonados en el tiempo, florilegios de fórmulas, o de esas «Guías del Más Allá» que constituyen momentos especiales de la especulación sacerdotal.

Lo que aquí nos interesará es el modo en que la persona en sí continúa anclándose en la estructura de la sociedad de los vivos y determina sus acontecimientos y situaciones aunque no forme ya parte activa de ella. A este «muerto que se aferra al vivo» no se le puede olvidar, no es un desaparecido (aunque sí haya desaparecido en el dolor y en el llanto de la memoria), sino que todavía actúa a través de una voluntad y de una actividad que ha tenido, desde luego, de vivo, pero en cuanto consciente de ser un «futuro difunto» (y, en algunos casos, como veremos, también precisamente como difunto).

El campo de la investigación es, con este enfoque, mucho más restringido que el tradicional; pero su ausencia empobrecería el cuadro que entre todos hemos venido esbozando de los personajes egipcios y de su papel en una determinada sociedad.

La conciencia de un pasado representado de forma concreta por los que se han visto inmersos en él, crea una solidaridad entre los que son y los que han sido, y esta se amplía y se extiende en el tiempo tanto más cuanto más claro es el sentido de la deuda que el presente tiene con el pasado —esto es, el sentido de la tradición como punto de apoyo válido y vital de la actividad humana.

Una civilización tan tenazmente interesada en los antecedentes de sus manifestaciones como la egipcia es especialmente proclive a valorar la continuidad del tiempo, a representar —cuando menos como memoria— incluso aquello que puede presentarse como concluido. Puede hacerse así más lábil que en otros lugares ese confín entre el Más Acá y el Más Allá que tan dramáticamente sienten las civilizaciones antiguas.

Bastará recordar, como ejemplo, un par de casos típicos que podrían multiplicarse *ad libitum*. La larga historia de su vida y de las aventuras que la han llenado es narrada en la más célebre obra literaria egipcia por su protagonista, Sinuhé. Es una historia contada en primera persona, pero —explícitamente— después de su fin: «He estado bajo los favores del soberano hasta que se ha acercado el día de la llegada», es la frase conclusiva.

En una perspectiva semejante, la introducción al acta del proceso por el asesinato de Ramsés III incluye el nombramiento del tribunal encargado de juzgar el caso —y quien lo nombra es precisamente el mismo rey muerto, ahora asumido a otro mundo, que ya no concierne a los conjurados, pero todavía capaz de actuar en la sociedad de la que se ha separado.

Dicha actitud representa una cara específica de la rica fantasía escatológica egipcia, que no se ha cansado de imaginar un Más Allá bien definido, no siempre tranquilizador, pero reconocible en sus características y descriptible en sus rasgos, de los cuales se pueden facilitar guías completas a partir de los formularios para responder o para dirigirse a los seres no humanos que sin duda se encontrarán allí. Es un mundo que integra la muerte entre los demás acontecimientos de la naturaleza, y que en este

integrarla encuentra la manera de alimentar una visión optimista de perpetuos retornos y rejuvenecimientos, como sucede en el ciclo diurno, en el ciclo solar, en el ciclo de la vegetación, en el de la luna, o en el de las crecidas del Nilo. Los textos funerarios más antiguos que tenemos, aquellos que se esculpieron en el interior de las pirámides reales de la V y VI dinastías (en torno al 2200 a. C.), se refieren con frecuencia a estos fenómenos recurrentes y son sensibles a su valor no solo como modelo, por así decir, simpático, sino, más profundamente, a su valor dialéctico: «Esto te dicen: "¡Ve, para que así vuelvas! ¡Duerme, para que así despiertes! ¡Muere, para que así vivas!"» (*Pyr.* 1975).

La muerte es un momento de la existencia: para hablar de un tiempo anterior a la historia (aunque en tal tiempo se dice, sin embargo, que ha nacido el soberano para el que se recita la fórmula) se describe este como una época en la cual «todavía no existía el cielo, todavía no existía la tierra, todavía no existían los hombres, todavía no existían los dioses, todavía no había llegado a existir la muerte». (Pyr. 1466 b/d).

«Existir» quiere decir «morir», y de ahí el presupuesto de ese «morir para vivir» de la fórmula antes citada.

Este optimismo —por llamarlo así— no excluye para nada, naturalmente, un sentido distinto de la muerte. Se ha observado significativamente que en los Textos de las Pirámides los verbos que indican «morir» se emplean solo para negar. Y debe recordarse, además, que la supervivencia después de la muerte puede llevar también a una contradicción total de la situación anterior. Una fórmula mágica recuerda que la miel «es dulce para los vivos y amarga para los muertos», y bajo este enfoque han de verse también las antitéticas y siempre repetidas fórmulas que

deben salvar al muerto de caminar cabeza abajo, de beber su orina o de nutrirse de sus excrementos. Estas situaciones invertidas son, también ellas, manifestación de una dialéctica extraordinariamente consecuencia, pero mucho menos consoladora que aquella que ve el renacer como consecuencia del morir.

Más sencillamente, deben recordarse algunos textos que se escalonan desde el final del tercer milenio a. C. hasta la era cristiana, y que expresan la inmediata experiencia del rechazo del consuelo mitológico.

Está lo que se llama el *Canto del arpista* que aparecía (como dice un papiro que lo reproduce) en las paredes de la tumba de un príncipe tebano, Antef, que vivió hacia el 2100 a. C.:

Se extinguen las generaciones y pasan… ¿Qué son sus moradas? Sus muros han caído, no están sus casas, como si ellos nunca hubieran existido. No hay nadie que venga de Allá, contando sus cosas que calme nuestro corazón hasta que no llegamos adonde ellos han ido… Vendrá ese día del grito [el lamento fúnebre], pero no oye aquel [el difunto] los gritos desde el corazón cansado: sus lamentaciones no salvan a nadie de la tumba.

En el otro extremo de la tradición egipcia, ya en época griega, está el texto que expresa, tal vez más trágicamente, el horror al Más Allá, y que reúne las experiencias literarias que desde el «Arpista» en adelante habían tocado ese tema vital:

El Occidente es el país del torpor, una perpetua oscuridad es la morada de Aquellos que están Allí. Dormir es su ocupación: no se despiertan para ver a sus hermanos, no miran ni a sus padres ni a sus madres; sus corazones olvidan a sus mujeres y a sus hijos.

El agua de la vida, en la que está el alimento de toda vida, es sed para mí. Llega solo a aquel que está en la tierra. Yo sufro la sed aunque el agua esté cerca de mí…

La Muerte, «¡Ven!» es su nombre, llama a cada uno hacia sí. Y ellos vienen deprisa, aunque sus corazones tiemblan ante ella por el terror. Nadie de los Dioses y de los hombres la ve. Los grandes están en sus manos como los pequeños… Ella arrebata al hijo de su madre más gustosa que al viejo que se mueve cerca de ella…

¡Oh, vosotros que venís a este cementerio! Hacedme ofrenda de incienso en la llama y de agua en todas las fiestas del cielo.

El final —inesperado— con la petición de esas ofrendas rituales cuya inutilidad se acaba de describir es tal vez el último toque de amargura. En el equilibrado mundo egipcio, sin embargo, este conocimiento doloroso de la anulación es el que consigue precisamente generar una respuesta: en la muerte está, también, el remedio para quien ha sido vencido por la vida. Precisamente en ese ámbito cultural, si no en los mismos años del *Canto del arpista*, dos personajes que han perdido la confianza en la sociedad humana expresan su deseo de anulación y de huida. Un espectador de un mundo tan pervertido como ese termina por decir a su alma, con la cual ha tenido un largo coloquio sobre la conveniencia de aceptar una sociedad malvada:

Está la muerte ante mí, hoy
Como el perfume de la mirra,
Como estar sentado bajo la vela un día de viento.
Está la muerte ante mí, hoy
Como el perfume del loto
como estar sentado en la orilla de la embriaguez
[...]
Está la muerte ante mí, hoy
Como desea un hombre ver su casa
Después de pasar numerosos años en cautiverio.

Y así, un miserable que no es capaz de hacer valer su evidente derecho ante los jueces terrenos, se dispone a la muerte y dice: «Acercarse un sediento a los pozos; tender la boca de un niño pequeño a la leche; esto es la muerte que se desea ver».

Pero, junto a este polémico deseo de muerte, que es propio de una época turbia y que equivale a una denuncia política y social, se tienen palabras nada mitológicas de serena contemplación del destino último. Una tumba tebana

de la XVIII dinastía contiene el texto más significativo en este sentido, en explícita antítesis con el del *Canto del arpista* (que era también en su origen —se recordará— un texto escrito sobre la paredes de una tumba):

Yo he oído esas canciones que magnifican la existencia en la tierra y desprecian al país de los muertos. ¿Pero por qué hacer eso respecto al país de la eternidad, justo, correcto y carente de terrores? La lucha es abominación allí, y no hay nadie que se arme contra su compañero. Esta tierra que no tiene enemigos, en ella reposan todos nuestros familiares desde el tiempo de la Primera Vez [la creación]. Los que lleguen a existir, a millones de millones vendrán, todos y cada uno. No puede ser que uno permanezca en Egipto, no hay nadie que no llegue hasta aquí. La duración de lo que se hace sobre la tierra es como un sueño; pero se le dice: «¡Bienvenido a la salud y a la integridad!» al que llega a Occidente.

Una continua ambivalencia une el pesimismo del instinto a una voluntad de serenidad y de confianza. La Muerte se comporta como «un cazador en el desierto» (*Pyr.* 851 b), aferra a los vivos como presa con su lazo (Anjnesneferibre, 2132) y a la vez, la muerte transforma al hombre en un «Espíritu Luminoso» y lo transporta al mundo encantado de los distintos Elíseos egipcios.

Hay, pues, un fondo a la vez mitológico y humano sobre el que ha de ser visto el mundo de la supervivencia egipcia. Un hecho sentimentalmente primario se traduce en una serie de experiencias culturales: especulativas, éticas, literarias. Esta premisa es necesaria para encuadrar las diversas funciones sociales que, a diferentes niveles y con diferentes significados, tienen en el mundo egipcio la figura y la personalidad del difunto. Desaparecido de la escena terrena, ya no «sobre los dos pies», como se dice, sigue no obstante directa o indirectamente activo en el mundo de los hombres.

Debe hacerse enseguida una distinción preliminar, pues resulta muy distinto lo que se puede decir del soberano difunto y lo que se debe decir de sus súbditos. Las

amplísimas implicaciones de la muerte real reflejan su naturaleza y situación únicas y asumen una función a la vez paradigmática e inimitable que es tratada ya en otro lugar de este mismo volumen.

La manifestación más evidente de este estado de cosas está representada por la naturaleza del sepulcro: para los reyes es siempre distinto del de sus súbditos, pero, cada vez que cambia, el modelo antiguo queda a disposición de estos. Así, cuando las pirámides reales sustituyen a las tumbas excavadas en la roca, las necrópolis se pueblan de este tipo de monumentos hasta entonces negado a los hombres normales, y observaciones semejantes podrían hacerse respecto a la decoración y a los textos.

Las tumbas en sus diferentes formas representan, no obstante, el testimonio y la fuente más explícita de estudio que poseemos para la época más antigua. Y veremos que en la tumba se apoya la capacidad de los muertos para influir sobre la suerte de los vivos. Están los misérrimos, que desaparecen en el silencio de la muerte, arrojados al río como los animales muertos. Están los míseros, «arrojados al desierto» después de haber sido «arrancados de sus casas», como dice un texto. En este caso, no obstante, las tumbas, aunque pobres, pueden atestiguar mediante las ofrendas que en ellas se depositan tanto la relación con los que les han sobrevivido como la capacidad de usar todavía, de alguna manera, los bienes útiles a los vivos.

No son estos, evidentemente, los casos que nos ayudan en nuestra investigación, que se apoya en cambio en las tumbas de personas más importantes en la jerarquía escalonada del Egipto antiguo. Ya las más antiguas «Enseñanzas» que nos ha transmitido la literatura egipcia, y que se atribuyen a príncipes y a visires de la época de las pirámides, dicen,

paralelamente, que se necesita «fundar una casa» y prepararse una tumba. Si el *Canto del Arpista* se refiere explícitamente a estos textos para denunciar su inanidad, detrás tiene la dramática incertidumbre de la época feudal que ha sucedido a la de las pirámides. Pero, apenas la sociedad egipcia se recompone en su ordenada colmena, se rechaza el pesimismo del Arpista (lo hemos visto al citar un texto explícito), y a la vez se recupera también el tema de la urgencia de preparar el propio sepulcro. Así habla Ani, un sabio de la época imperial, con una visión a un tiempo serena y melancólica, mucho más compleja que la de sus confiados predecesores, que sabe hacerse cargo de la amargura de esos textos contra los cuales toma postura:

Haz perfecto tu lugar en el Valle [la necrópolis tebana], la tumba que debe esconder tu cadáver. Póntelo en primer lugar, entre las tareas que cuentan ante tus ojos... No hay daño que pueda afligir a quien hace esto. Y él es feliz. Prepárate así. Cuando venga tu «Mensajero» a llevarte, te encontrará preparado para ir al lugar de la calma. Y dirás: «Mira, viene uno que se ha preparado antes que tú...».

Y ya en la época griega, un texto demótico de sabiduría aconseja no dejar la propia tierra —¡en la época del cosmopolitismo helenista!— para no arriesgarse a no tener el sepulcro que se hubiera podido tener en la patria: «Quien muere lejos de su país es sepultado [solo] por misericordia». (Papiro Insinger).

La tumba es la casa donde reside el muerto, y como una casa suele organizar, por lo demás, su propia estructura: una parte se destina a la vida social del titular, aquella donde se reúnen sus herederos, se hacen las oportunas ofrendas ceremoniales y en la cual la decoración asume varias funciones a través de la máxima ostentación posible. Es el *diwân* de la casa oriental, al cual se contrapone el *harîm*, en este caso la parte secreta de la tumba donde reposa el cuerpo, rodeado de todo aquello que necesita para su misteriosa supervivencia. Sobre este esquema se escalonan,

en el tiempo y en la tradición, variantes que van desde una imitación perfecta de la casa (incluyendo la presencia de un aseo) en la edad antigua, hasta una trasposición del significado del *harîm* en sentido mitológico, como muestran las representaciones que desde un cierto momento pueden aparecer en él y que aluden al Más Allá, identificado con la concreción de la cámara funeraria.

Lo primero que brota de este planteamiento de la tumba como casa es la atención al hecho de que esta tiene sentido solo si hay en ella un inquilino: la personalidad específica, más que anularse con la desaparición del mundo, asume vigor con este paso a una eternidad potencial. La consecuencia es el cuidado concreto del cuerpo, cuidado que desemboca muy pronto en la práctica de la momificación; pero, todavía más significativamente, la identificación y definición de una memoria a través de la palabra y de la imagen. La escultura egipcia se debe en su mayor parte a la voluntad de proveer de un punto de apoyo físico a un «alma» (por así llamarla) determinada, identificable en la singularidad de su nombre. La estatua no es un monumento ni un recuerdo conmemorativo: es una forma específica de la persona, y tiene una vitalidad propia reconocida por el rito que con ella se realiza para «abrirle la boca» (tal y como se hace sobre el cuerpo después de la momificación). Es un hecho que debe subrayarse para comprender las raíces de las que se alimenta la experiencia figurativa egipcia y el sentido que tienen tanto su vocación tipificadora como su vocación realista.

Análogamente, el nombre y los títulos del difunto son la evocación de un individuo determinado. Una evocación que en la tradición va haciéndose poco a poco más rica en detalles narrativos: por una parte, estos insisten en aspectos

genérica y tradicionalmente loables, y por otra, ponen en evidencia casos particulares y característicos de una vida, o incluso —en algunos casos extremos e ilustres— todo el sucederse de una actividad vital, desde su inicio hasta su conclusión.

El estrecho paralelismo existente entre las manifestaciones figurativas y verbales de la personalidad muestra su valor común último, aparte de los valores artísticos a los que aquellas dan lugar: la capacidad de vida de quien ahora está al otro lado de la barrera del Más Allá consiste en poder formarse un recuerdo concreto, una vez que ya no se da lo imprevisto de la acción; pero un recuerdo que hace todo lo posible por ser autónomo, y constituirse así en personalidad no dependiente del sentimiento y de la memoria de sus supervivientes.

En Egipto existe la «gloria»; se puede decir: «Yo he oído las palabras de Imhotep y de Hardedef, que se dicen en proverbios y que no pasarán nunca». Hay quien, al término de una profecía literaria, concluye: «Un sabio [en el futuro] hará libaciones cuando vea que lo que he dicho se ha cumplido» (Neferti). Pero no es por esta gloria por donde pasa la supervivencia en los sepulcros: esta es una supervivencia, por así decir, en primera persona y no por gracia de otros. La estatua *está*, los relatos biográficos, breves o extensos, comienzan con un «yo»: no son, pues, celebraciones, sino autobiografías. Una lápida funeraria o una estatua como las que adornan los sepulcros de nuestras iglesias, y que representan un pío sueño eterno, no serían concebibles en la perspectiva egipcia. Con los ojos abiertos, la estatua habita en su casa y espera a sus invitados, y los textos, desde las paredes, repiten lo que el amo de la casa quiere decirles.

Decir que aquí tienen origen ciertas experiencias figurativas y literarias es probablemente un poco mecánico (aunque cada obra de arte es, en cierto modo una obra de ocasión, como ha dicho alguien que en estas cosas tenía experiencia), y no es, por otro lado, lo que nos interesa. Haber identificado este existir concreto de aquel que ha sido sustraído al mundo de la experiencia cotidiana ya es mucho.

Este «existir» incide de forma notoria sobre lo terreno, y se convierte en un elemento autónomo. Sobre todo, económicamente: el vivo, en cuanto futuro muerto, organiza parte de sus bienes para hacer frente a las necesidades futuras; esos bienes estarán representados por las ofrendas de diversos tipos que en una larga serie de ocasiones deberán afluir a la tumba. Pero antes hay que proceder a la construcción del sepulcro: un trabajo complejo, que necesita albañiles, canteros, arquitectos, decoradores y escribas. Muchas veces las inscripciones autobiográficas subrayan que todos estos artesanos han sido debidamente pagados y que ninguno de ellos se ha visto obligado a trabajar en contra de su voluntad; otras veces se recuerda cómo partes del sepulcro (especialmente aquellas en material precioso como el granito de Asuán o la caliza blanquísima y compacta de Tura) han sido dadas por el soberano en compensación a servicios destacados, o cómo el personal de los Talleres reales se ha puesto a su disposición. La ofrenda real a la tumba se consagra pronto en una expresión formularia que terminará por generalizarse. Todo esto, no obstante, significaba la posibilidad de sustraer una parte de la hacienda de uso terrenal en favor de una de uso fundamentalmente orientado al prestigio, práctica muy engorrosa para la vida económica del Egipto Antiguo.

A la cabeza de las operaciones destinadas a mantener la realidad personal de cada muerto en particular estaba la

momificación. Su práctica llevaba aparejadas habilidades técnicas, conocimientos o experiencia anatómicos y químicos, y funciones rituales. No nos interesan aquí los detalles del proceso, pero nos importa señalar que se considera esencial (como es obvio, precisamente porque representa el modo más elemental de conservar la personalidad autónoma y concreta del difunto), y que a la vez se trata de una operación que tiene un precio. Ya el más antiguo observador del proceso, Herodoto, cuando refiere los diversos modos en los que se puede hacer una momia, subraya fundamentalmente sus diversos costes.

Del precio real de la operación y del servicio de culto correspondiente no tenemos tantas noticias que nos permitan cuantificarlo: pero, de la época ptolemaica, la casualidad ha querido que algunos archivos tebanos nos ilustrasen en el mecanismo de los negocios de verdaderos agentes de pompas fúnebres que se reparten el territorio de competencia, que discuten ante los tribunales por la interpretación de las cláusulas de su contrato, que denuncian hurtos o traslados de momias, y que llegan en un caso a dirigirse a la policía por un robo cuyo valor cifran en diez talentos, cifra que se ha estimado suficiente para permitir vivir a cinco personas durante un año entero. Parece existir en esta época una auténtica industria de la momia, pero es probable que una situación análoga se diera también en épocas más antiguas.

Disponemos de muchas más abundantes y detalladas noticias sobre los precios del sarcófago: la riquísima mina de datos cotidianos que recogen los papeles del poblado que en la época ramésida constituyeron los obreros de la necrópolis tebana en Deir El-Medina ha especificado muchos tipos de sarcófago y sus respectivos precios, así como de los de otros complementos funerarios relacionados con la sepultura. Es

obvio que los precios pueden variar según el tipo de objeto producido, pero se pueden deducir algunos precios estándar. Un sarcófago normal de madera tiene un precio medio entre los veinte y los treinta *deben* (1 *deben* equivale a 91 g de cobre en este caso) para la caja, y entre los 8 y los 12 *deben* para la decoración (aunque algunos ejemplos alcanzan cifras mucho más altas, hasta 200). Existen sarcófagos de otros tipos (como los antropoides o los enteros), que tienen precios medios ligeramente distintos; de todas formas, estas informaciones, limitadas en el tiempo o en el espacio, deben darse solo a título de indicación muy genérica y se hallan lejos de poder aplicarse a todos los momentos de la historia egipcia.

Esta actividad, orientada a garantizar las bases para la supervivencia del individuo mediante su momificación y su deposición en su sarcófago, es solo el momento preliminar. La presencia de la momia como persona que vive en la tumba conlleva otra forma de consumo de bienes: aquellos que constituyen el ajuar funerario.

En la época más antigua se trata sobre todo —aunque exclusivamente— de bienes de consumo destinados al cuidado del cuerpo: vasijas que contienen productos diversos, ungüentos, adornos para el peinado y similares y, naturalmente, el ajuar personal, que en algunos casos podía llegar a contar con preciosas y espléndidas joyas, como los de las princesas de la XII dinastía en Dashshury en El-Lahun, de donde proceden tal vez las más bellas orfebrerías egipcias.

Pero la vitalidad del difunto irá necesitando poco a poco todo lo que el tenor de vida del Valle del Nilo va introduciendo en las necesidades cotidianas de la gente, y así los ajuares van ganando en variedad, hasta comprender

prácticamente todo aquello que se puede encontrar en una casa terrena. Para comprender lo que supone para una pareja de difuntos de clase no baja pero tampoco altísima —como puede ser la de un arquitecto real—, puede servir un inventario de lo que se ha encontrado en una tumba afortunadamente intacta y perfectamente conservada (y no dispersada después de su descubrimiento, como ha sucedido con otras): la del arquitecto Ja y su mujer Merit, que vivieron en plena XVIII dinastía en Tebas.

Esta tumba, uno de los tesoros del Museo Egipcio de Turín, era en realidad una de tantas. Su inventario es el siguiente. Los sarcófagos de los esposos (tres —uno dentro del otro— para el marido, y dos para la mujer envueltos por fuera en sábanas de lino de 15 metros de largo y 2 de alto), una estatuilla de madera de Ja, un *Libro de los Muertos* miniado y dos figurillas de adscritos a los trabajos del Más Allá (*usebtis*) son los elementos inevitablemente funerarios. Pero todo lo demás está ligado a la vida cotidiana. Un cofre contiene el ajuar personal del marido; una bolsa de piel con cinco hojillas de afeitar de bronce, unas pinzas, una piedra de afilar, una vasija de alabastro con pomada, dos agujas de bronce, un peine de madera, varios frasquitos de antimonio, dos ajorcas de esmalte, una cantimplora con su cuerda para colgar, un embudo de arcilla pintado, una copa de esmalte azul, un vaso cilíndrico de plata, una copa de plata, un coladorcito de plata y uno de cobre, dos paletas de escriba completas con sus pinceles, cuatro manos de almirez para machacar el color, una tabla de madera estucada para escribir encima, un codo plegable, un estuche de balanza, un trépano, una hacheta de carpintero, un escalpelo de bronce y tres pares de sandalias de cuero. Además forman parte de sus propiedades una estera de viaje, varios bastones de paseo, un cofrecillo con objetos de aseo y otro para la ropa

íntima. Esta consta de cincuenta mudas, veintiséis taparrabos, diecisiete túnicas de verano y una pesada túnica de invierno. Se suman a esto cuatro piezas de tela.

El ajuar personal de la esposa contiene una peluca trenzada provista de armario propio, agujas de bronce, agujas de hueso para el pelo, un peine de madera, un peinador con flecos, vasos de alabastro para el perfume, vasos de plata y de vidrio, etc.

Pero además de estos bienes personales, hay toda una serie de muebles y enseres domésticos: una silla con respaldo (sobre la cual estaba la estatuilla de Ja), una decena de escabeles de diversos tipos, dos mesillas de madera, cuatro de tallos de papiro y de caña, dos camas con sus cabeceros y trece cofres (de los cuales cinco imitan modelos tallados), y además lienzos, toallas y alfombras; luego un aguamanil de bronce con su jofaina, vasos y otros objetos de bronce. Y están también las provisiones de víveres: pan, vino aceite, leche, harina, aves asadas y en salazón, y también carne salada y pescado seco. Toda clase de verdura, y cebollas, ajos, comino y enebro, para dar sabor y aroma; y fruta: uvas, dátiles, higos y nueces de palma *dum*.

Finalmente, los regalos de los amigos: un tablero de juego, bastones preciosos y —dones reales— una sítula de plata y un codo de oro.

Esta acumulación de las más diversas mercancías es lo que vemos representado en las escenas de funerales que decoran algunas tumbas tebanas. En el momento en que el sarcófago es llevado a su sede definitiva, seguido por las personas de la familia y por las plañideras, una comitiva de personajes acude cargada de objetos dispares, muebles, cajas, adornos: es una parada de ostentación que no tiene menos valor que su función, que se imagina útil para el

muerto. Mientras que se provee a este último de cuanto puede serle útil en todo momento —en un clamoroso acto de fe acerca de su capacidad de disfrutar del mundo—, se formula a la vez una invitación a considerar quién es aquel para el que se ha sustraído esta masa de bienes al uso inmediato y cómo, precisamente a través de esta ostentación, resulta calificado (e identificado).

Es evidente que los gastos para la conservación del cuerpo y los de la constitución del ajuar parten del mismo planteamiento sentimental e intelectual, pero también está claro que el muerto determina de este modo dos hechos económicos profundamente distintos: en el primer caso, se tiene una compensación por un servicio (por así decirlo); en el segundo, se tiene una pura y simple sustracción de bienes en uso, o sea, una destrucción de riqueza.

Pero no solo por estas vías continúa actuando el muerto —precisamente en cuanto muerto— en la sociedad económica humana. Entre las ofrendas más antiguas, y en cierto modo más explícitamente significativas, están (como hemos visto) las de comida: ofrendas que prueban la pertenencia del muerto a nuestro propio mundo. Además de los víveres de la despensa subterránea del sepulcro, otras ofrendas análogas deben sumarse periódicamente a esas, y los textos formularios más antiguos que tenemos, los de las Pirámides (y probablemente se trata de un núcleo especialmente antiguo), conservan las palabras que acompañan a este acto que se está trasmutando en rito, y que pronuncia el hijo dirigiéndose al padre al tiempo que le ofrece el pan y la cerveza.

Una tumba de una señora de la II dinastía ha conservado para el arqueólogo una comida completa servida en platos rústicos de barro que nos permite establecer el siguiente,

menú: pan de espelta, sopa de orzo, pescado, un pichón, una codorniz, dos riñones, chuleta y pierna de buey, higos al horno, bayas, dulces de miel, un derivado lácteo y vino. Podrían mencionarse numerosos ejemplos parecidos en los siglos posteriores; de acuerdo con un modo de hacer típicamente egipcio, la realidad de estas ofrendas tiene su reflejo en una relación de alimentos ofrecidos, con la indicación de las respectivas cantidades, que se coloca en las escenas de banquete representadas en las paredes de las tumbas: las formulación típica habla de 1000 panes, 1000 jarras de cerveza, 1000 bueyes, 1000 ocas, etc.

A estos reclamos a través de la magia de la palabra se añaden aquellos que operan a través de la magia de la forma, expresándonos de una forma un poco simplista: las paredes de la tumba se cubren con representaciones de la ofrenda de víveres que personajes simbólicos llevaban al difunto y, en progresión de tiempo, con la descripción figurativa de los procesos mediante los cuales cada ofrenda alcanza su plenitud (para entendernos, de la semilla del trigo a la cocción del pan o a la elaboración de la cerveza).

También en este caso, la exigencia de mantener viva la personalidad concreta del titular de la tumba es «ocasión» para una experiencia artística fundamental: la de la representación de todo un proceso, o sea, el de la organicidad de una narración, a través de las figuras, que es una de las grandes conquistas del arte egipcio desde sus comienzos.

Pero además de este modo entre lo simbólico, lo evocativo, sin duda lo mágico, la ofrenda tiene una realidad propia, y a las exigencias de este sustentamiento efectivo se hace frente destinándole una superficie de tierra cuya renta se aplica al pago de un futuro servicio de ofrendas. Tal

servicio es confiado a una persona que podríamos llamar «sacerdote funerario» (un «siervo del genio», como se dice en egipcio) que pasa a ser responsable de él y que puede ser, o no, el «hijo dilecto» del difunto; de él se espera un servicio muy diligente durante toda su vida, y para que no cese con su muerte, tiene el deber de transmitir el terreno que se le ha concedido como pago exclusivamente a uno de sus hijos (contra la costumbre de que la herencia sea repartida entre todos los descendientes), y así, de padre a hijo, la que podemos llamar una fundación funeraria seguirá siendo una y condicionada al servicio de la tumba.

Las fundaciones más antiguas parecen ser don del rey a personajes de la corte, que gozan así por gracia real no solo de elementos estructurales de la tumba, sino también de los medios con los que se afrontarán las futuras exigencias de culto y de ofrenda.

No es, pues, una casualidad que las fundaciones más antiguas lleven nombres compuestos con el nombre del rey; pero con el paso del tiempo —y por tanto, con una más evidente disponibilidad de un patrimonio inmobiliario por parte de los particulares— las fundaciones pierden el carácter real.

Un buen ejemplo de las condiciones a las que se debe someter un sacerdote funerario para poder disfrutar de los bienes que tiene a su cargo se encuentra en una inscripción de un personaje cuyo nombre se ha perdido, y que dejó sobre la pared de la tumba los pactos entre el titular y su sacerdote, allá por la IV dinastía.

> No permito que ningún sacerdote funerario sea autorizado a dar la tierra, la gente ni ninguna cosa que yo haya hecho para él en función de la ofrenda funeraria de aquí [de la tumba], en venta a ninguna persona o darlo en testamento a ninguna persona, excepto si es a su hijo único (*Urk.* I, 12).

El texto no es único en su género, y resulta jurídicamente importante el hecho de que una persona privada esté en disposición de expresar una voluntad que pueda producir efectos jurídicos válidos para el momento en que el que lo suscribe ya no esté —como ha señalado un jurista. Pero además lleva implícito cuál es el mecanismo cuando se cumplen estas obligaciones: las ofrendas que se llevan a la tumba no son consumidas por el muerto sino de modo misterioso y tal que no disminuye su cantidad. De este modo, pueden ser «cedidas» a otra tumba y a más de un difunto, y al final quedan a disposición del sacerdote. Por otro lado, nada impide a la misma persona estar al servicio de más de una tumba— o que una de ellas en particular sea una tumba real, donde más ricas son las prebendas.

Un grupo de sacerdotes funerarios de un templo real ha dejado pormenorizados extractos administrativos y contables que se remontan a la época menfita, y que están conservados en papiros que nos muestran una gestión muy compleja. Pero para el caso de fundaciones privadas —que aquí nos interesan más, porque los reyes no siempre representan la norma—, podemos considerar una serie de contratos que el gobernador de una provincia del Medio Egipto, Assiut, estipula con su sacerdote funerario, al cual a su vez se le encomienda vigilar si el sacerdocio del templo de la ciudad cumple el resto de los relacionados con el aprovisionamiento de la tumba.

El príncipe, nomarca y jefe de los profetas, Hapy-djefa, dice a su sacerdote funerario: «Mira, todas estas cosas que yo he estipulado con estos sacerdotes están bajo tu control. He ahí, en verdad, que es el sacerdote funerario de una persona quien conserva sus cosas, quien mantiene su ofrenda. Yo he hecho que tú sepas qué cosas he dado a los sacerdotes a cambio de lo que ellos me han dado a mí. Cuida de que no desaparezca nada de esto. Cada palabra alusiva a los bienes que yo les he dado a ellos, que la oiga tu hijo y tu heredero, que heredará para mí la función de sacerdote funerario. Yo te he dado campos, gente, ganado, jardines, como todo funcionario de Assiut para que puedas hacer el rito por mí con el

corazón contento. Tú estás sobre todas las cosas mías que yo he puesto bajo tu autoridad. Y esto está ante ti por escrito. Estas cosas serán para tu hijo único dilecto, que ejercerá para mí las funciones de sacerdote funerario a la cabeza de los demás hijos tuyos, como usufructo que no puede disminuirse y que él no podrá repartir entre sus hijos, según la palabra que yo he dado ante ti. [...] Contrato que ha hecho el nomarca y jefe de los profetas, Hapy-djefa justificado, con el Consejo del templo. Se le dará pan y cerveza el día 19 del primer mes de Ajet, día de la fiesta wag.

Nota de lo que deben dar:

Nombrados	Cerveza jarras	Hogazas	Panes blancos
Jefe de los profetas	4	400	10
Sacerdote heraldo	2	200	5
Prepósito de los misterios	2	200	5
Sacerdote del taparrabos	2	200	5
Jefe del almacén	2	200	5
Jefe de la hipóstila	2	200	5
Jefe del Palacio del *ka*	2	200	5
Escriba del templo	2	200	5
Escriba de la paleta de ofrendas	2	200	5
Ritualista	2	200	5

Y así, él les da a ellos para esto: 22 jornadas templares de los bienes de la casa de su padre, no de los bienes del nomarca. Cuatro jornadas al jefe de los profetas y dos jornadas a cada uno de ellos.

El les ha dicho: «Sabedlo, en cuanto a una jornada templar, esta es 1/360 del año. Dividid, pues, todo lo que entre en este templo como pan, cerveza, carne de la ración diaria —lo que equivale a 1/360 del pan, de la cerveza, de todo lo que entre en este templo— por cada una de estas jornadas templares que yo os he dado.

Sabedlo, estos son bienes míos de la casa de mi padre; no son bienes de la casa del nomarca, porque yo soy hijo de un sacerdote wab como vosotros.

Sabedlo, pasarán estas jornadas a todo el consejo del templo que haya [entonces] dado que son ellas las que me proveerán del pan y de la cerveza que ellos me dan». Y estos fueron satisfechos.

Es una contabilidad compleja, con responsabilidades variables, que se dirige a categorías y a niveles diferentes de destinatarios y partes contratantes.

Lo que se deduce cuando se examina esta documentación es que el culto funerario termina por crear una serie de usufructos que inevitablemente se transforman en posesión —y que con el correr de los siglos se convierten en propiedad, modificando así la estructura de la sociedad egipcia y determinando nuevas situaciones jurídicas, y en ciertos casos políticas allí donde el personal de las fundaciones regias se ve exento de las obligaciones que impone el sistema de la recaudación y de la liturgia— y por eso alcanzan tanta autonomía con respecto al Estado. Y esto es lo que puede concluirse de un ejemplo, el decreto de Pepi II relacionado con una fundación instituida en Dahshur por un lejano antecesor suyo (y es importante que sea lejano, para valorar el prolongado efecto de estas disposiciones):

El personal que trabaje en la fundación de Snefru en ningún caso deberá ser movido de su empleo normal: está prohibido destinarle a las ceremonias o a la construcción… Además, exonero, para dicha fundación, de los impuestos que conciernen a canales, pantanos y arroyos, animales de labor y de cría, y árboles; además, de la liturgia que conlleva el paso de las mieses reales por el lugar.

Esta dilución del poder regio a través de unas fundaciones que se autogestionan, a través de la constitución de usufructos conectados con personas y con templos que comprometen lo que era una estructura centralizada, fue determinante en el final de la monarquía menfita. Hay también otros hechos que deben tomarse en cuenta si no se quiere tener una visión demasiado simple del proceso

histórico: pero esta profunda incidencia de las costumbres funerarias en la vida económica es otro signo del peso en la sociedad egipcia de la personalidad del muerto, y su obstinada vitalidad más allá del tiempo prescrito por la naturaleza, una vitalidad que le ha sido dada por la civilización en la que está inmerso.

Un mecanismo tan preñado de consecuencias se ve modificado en el Egipto del imperio, cuando la función de «sacerdote funerario» es reemplazada por la de los rituales libatorios. Pero la distribución de las riquezas es una vía más por la que intervienen los muertos, aunque sea pasivamente y en una economía —por así decir— sumergida que reconstruye en cierto modo los equilibrios violentamente descompensados por la economía de ostentación y de prestigio. Los bienes tan notoriamente sustraídos a la circulación en el momento mismo en que son depositados en las tumbas tienden a volver de nuevo al círculo y a tener una validez no tan simbólica. Ello quiere decir, en otras palabras, que por el hecho mismo de que existan riquezas funerarias existen ladrones de tumbas.

La profanación de la tumba es práctica regular en el Egipto antiguo desde los primeros tiempos. Se detecta arqueológicamente y se conoce por los documentos que denuncian estas violaciones y apropiaciones. Entre estas, las más ilustres y documentadas son las que sufrieron las tumbas reales a fines de la época imperial, de tal gravedad y frecuencia que acabaron originando el traslado de gran número de cuerpos de soberanos desde los sepulcros de que eran titulares a un escondite común, tan bien elegido y tan seguro que solo fue descubierto (y también por los ladrones) a finales del siglo pasado, pero privado también de aquellos objetos preciosos que tan azaroso habían hecho el descenso de esos cuerpos en sus tumbas. No es, después de todo,

casualidad, que los cuerpos de tantos personajes que conocemos por la historia (una casualidad casi única, la posibilidad de contemplar las facciones —aunque sea momificadas— de soberanos casi legendarios) hayan permanecido ilocalizables hasta que la investigación arqueológica —y en consecuencia, el mercado— ha dado valor también a esos objetos que hasta entonces no lo habían tenido.

De este saqueo de tumbas reales tenemos las actas que recogen los interrogatorios a los ladrones, con sus confesiones (a veces arrancadas por la fuerza y no siempre verídicas). El conocimiento de los tesoros de la tumba de Tut-anj-amón contribuye a dar forma concreta a las descripciones de los ladrones:

> Abrimos sus cajas y su sarcófagos en los cuales estaban, y encontramos la noble momia del rey, provisto de dos espadas, y había una gran cantidad de amuletos y de joyas de oro en su cuello, y su cabeza estaba cubierta de oro. La noble momia de este rey estaba oculta por todo lo que tenía en torno a ella y su sarcófago estaba incrustado de plata y de oro por dentro y por fuera, adornado con todas las piedras preciosas.
>
> Cogimos el oro que habíamos encontrado en la noble momia de este dios (el rey) con sus amuletos y las joyas que tenía al cuello, y el sarcófago en que reposaba.
>
> Encontramos asimismo a la reina, y cogimos todo lo que encontramos a su alrededor del mismo modo, y prendimos fuego a su sarcófago.
>
> Nos llevamos los objetos preciosos que habíamos encontrado con ellos, como cosas de oro, de plata y de bronce, e hicimos las partes. Este oro que habíamos encontrado sobre estos dos Dioses y sobre su noble momia como amuletos, joyas y sarcófago, lo dividimos en ocho partes.

Es obvio que penetrar en las tumbas de este tipo debía de comportar tales peligros y dificultades que no se puede por menos de pensar en complejas y quizá también, altas connivencias, ramificadas en grupos de personas tan amplios como para poder sospechar que toda una población vivía en ciertas épocas de estas empresas. Un papiro redactado en el 17.º año de Ramsés IX contiene una lista de

ladrones de metales que actuaron en las tumbas reales que ocupa siete columnas: escribas, mercaderes, barqueros, guardianes del templo, esclavos de altas personalidades, todos figuran, aunque todos por pequeñas cantidades de bronce: las cantidades mayores y de metales realmente preciosos está claro que han ido a parar a manos que no eran las de la gente humilde que ha caído en la red. Este doloroso deterioro de la integridad de la tumba, así como la posibilidad de que se vea ultrajada por comportamientos indecorosos y por delitos, es un miedo recurrente que encuentra su expresión en una serie de fórmulas esculpidas en las tumbas más antiguas. El muerto promete éxito y ayuda a quienes reciten al pasar junto a su tumba las fórmulas de la ofrenda. Pero de estas frases se puede pasar a directas amenazas para quien, por el contrario, provoque la cólera del muerto: «retorceré su cuello como a una oca», dice refiriéndose a ellos; o, más maldiciente: «¡el cocodrilo esté contra él en el agua, la serpiente esté contra él en la tierra! Quien haga algo contra este [sepulcro], no seré yo quien haga algo contra él, será Dios quien le juzgue» (*Urk.* I, 23) o en otro lugar, «habrá un juicio para él por parte del Dios Grande» (*Urk.* I, 73). Dios Grande que es en origen el rey, en cuanto que señor y organizador de la necrópolis, pero se convierte paulatinamente en una divinidad cósmica capaz de vengar las injusticias y de asumir la defensa de los derechos de los que recurran a él.

El tribunal al que se refiere el muerto no es, probablemente, de este mundo, pero se espera que cuando menos surta efecto en el comportamiento de quien le tema para su vida futura.

En el Imperio Nuevo, del mismo modo que el mecanismo social del sacerdocio funerario se debilita, también las peticiones a los supervivientes adoptan otro tono, que apela

más al sentimiento que al derecho, pidiendo al visitador que recite la fórmula de la ofrenda se dice:

> Es solo una lectura, no hay gasto, no hay burla, no hay disputa que venga de ello. No hay que luchar con otros, no hay una opresión del miserable en su condición. Es un discurso dulce que causa satisfacción, y el corazón no se sacia de escucharlo. Es solo un soplo de la boca... Será bueno para vosotros si lo hacéis (*Urk.* IV, 510).

Se perfila aquí bastante claramente un modo distinto de vincular las exigencias de los difuntos con la sociedad de los supervivientes. Si queremos entender un poco más plenamente este aspecto debemos volver hacia atrás y afrontar una nueva serie de consideraciones.

Los muertos pueden influir en la sociedad de modo más sutil que con estos bruscos vaivenes ejercidos sobre la economía configurándose como modelos —o por lo menos como punto de llegada— para concepciones que plasman sus ideales.

La época de la pirámides había sabido dar a la realeza un carácter singular también en sus destinos ultraterrenos. Los simples humanos pertenecen a la tierra, los reyes al cielo: «Los hombres se esconden, los Dioses vuelan» (*Pyr.* 459 c). Y en cuanto muerto, el rey se convierte en el dios muerto por excelencia, Osiris, y, como él, es partícipe de una resurrección. Este venturoso destino se ve garantizado por ritos y rituales reservados al rey, al tiempo que la divina supervivencia del soberano se convierte así en una especie de garantía común para toda su corte, que dispone sus tumbas (de aspecto y estructura diferentes de los de la suya) en torno a ese lugar en que la naturaleza divina del rey se hace eterna —la pirámide—, permitiéndole de este modo seguir ocupándose del bienestar de aquellos que habían formado su sociedad y que más derecho tienen a permanecer todavía junto a él.

El final de este mundo fue descrito en más de una ocasión por los egipcios, y como típico signo de esa destrucción se señaló el abandono y la profanación de las tumbas, el libre acceso a los textos que garantizaban la conversión del rey en Osiris. Un mundo en que la autoridad central se ha atenuado y ha liberado energías previamente comprometidas en la estructura unitaria del Estado, ha reorganizado antiguas jerarquías y ha ofrecido a todos la posibilidad de alcanzar situaciones impensables en la sociedad anterior, plenamente estratificada. Se plantea el problema de la igualdad, de una justicia válida por sí misma y no solo como adhesión a una voluntad, aun siendo esta *tolo caelo* superior, como había sido la real.

Esta suavización potencial de la estratificación social supone al mismo tiempo una valoración más explícita de la autonomía del individuo que se manifiesta —típicamente— en la nueva posibilidad que la difusión de los rituales y de las concepciones escatológicas, ofrece: que con la muerte todos pueden aspirar a «convertirse en Osiris»; desde este momento el nombre del dios pertenece a todos los difuntos que, indistintamente, se identifican con él.

La utopía de una igualdad nivela a todos entre sí en una perspectiva ultraterrena, pero actúa también en este mundo mediante un doble juego de fuerzas. «Convertirse en Osiris» significa, no solo someterse a los ritos pertinentes, sino afrontar en el Más Allá ese examen de legitimidad para la asunción al nivel divino que se había exigido a los reyes. Y esto significará el deber de adherirse a un modelo de vida que tiene su medida en la justicia.

La utopía celestial se transforma en utopía terrena, que pretende la absoluta inocencia de los individuos, y la garantía de los derechos y de los deberes (de la «ley», y no

ya de la voluntad específica y momentánea del soberano) en la sociedad.

Del mismo modo que el muerto-hombre ha influido por tortuosos y largos caminos en la estructura y en la economía del mundo, este muerto-dios introduce en el ideal cotidiano elementos disgregadores de la más arcaica visión estatal a través de una definición de lo que está «bien» en sí en un mundo humano que ve (como muestra la relación oficial de culpas de las que se imagina que el difunto debe negar específicamente ante el tribunal del Más Allá estar manchado) en el interés por el prójimo la medida de lo lícito.

Si estos rasgos que hemos definido ven a cada difunto como miembro de una sociedad en general, todavía debemos considerar otra serie de aspectos sobre su esencia que lo relacionan con personas terrenas no menos individuales y concretas.

Existen ocasiones especiales para esto; son las fiestas de los muertos, en las cuales la gente se reúne por familias en las tumbas, hacen ofrendas y se celebra también un banquete que puede estar amenizado por danzas, músicas y cantos, en una comunión con aquel que, si bien ya no está, garantiza todavía la estructura de la familia que gira a su alrededor.

En sus inscripciones, los muertos piden que se les atienda en una serie de ocasiones: las relaciones de estas no son iguales en el tiempo y en el espacio, pero todas parecen pedir un recuerdo y una ofrenda en todas las festividades importantes (y también en las menos importantes por ser continuas: no solo el fin de año, sino también el comienzo del mes, de la quincena, de la década, etc.). No hay que pensar que convivencia festiva tan continua haya tenido lugar, pero ciertas ocasiones, como la «Fiesta del Valle» en

Tebas, desde el Imperio Nuevo hasta la edad tardía, parecen haber tenido verdaderamente esta función de lazo entre los dos mundos en los que se divide la humanidad egipcia.

En la baja época, y en especial en el Egipto ptolemaico, se sabe de sociedades que congregan grupos de personas de actividades afines. Este hermanamiento lleva consigo diversas reglas de vida que se deben observar, y entre estas revisten especial importancia las disposiciones de los reglamentos que nos han llegado y que se refieren a las obligaciones con los miembros de la confraternidad que fallezcan. Existen obligaciones de tipo práctico y otras más orientadas a socorrer material y psicológicamente a la familia del difunto:

> Al miembro que muera en el curso del año, nosotros le lloraremos y le acompañaremos a la necrópolis. Cada miembro dará 5 *deben* como contribución por su sepultura, y se entregarán 10 raciones funerarias a sus supervivientes. Traeremos con nosotros al hijo del muerto, y a su padre, hermano, suegro o suegra para beber juntos, para que su corazón pueda calmarse de nuevo.

La muerte es invitación a una solidaridad piadosa.

La práctica en que quizá se manifiesta de forma más patente la personalidad viva del finado, su capacidad de intervención, es la característicamente egipcia de la relación epistolar que los vivos pueden mantener con los muertos.

El grupo más numeroso de tales documentos se remonta a los tiempos más antiguos, anteriores al imperio. Algunas de estas cartas están escritas en materiales normalmente utilizados para tal actividad —el papiro y la tela—, pero el texto a menudo está grabado en un plato de terracota, y es de suponer que sobre él fuera depositada la ofrenda a la cual se acercaría el espíritu del muerto para alimentarse, y que en tal ocasión podría leer las peticiones que se hacían.

La lectura de cartas realmente privadas es siempre un ejercicio difícil, y tanto más cuanto más lejanas de nosotros

en el tiempo y en el espacio. Así, también estas «Cartas a los Muertos», que aluden en lenguaje casero a hechos ocurridos mientras estaban vivos, resultan a menudo poco comprensibles en sus detalles. No obstante, en todos los casos se echa de ver que aquel, o más frecuentemente aquella, que se decide a hacer estas peticiones extremas quiere narrar casos para los que necesita una ayuda sobrenatural, de carácter dramáticamente urgente y bajo el peso de una dolorosa impotencia para hacerla valer con los medios de la vida cotidiana.

Si en sus inscripciones el muerto trata de tener relaciones en cierto modo jurídicas con el vivo, deseándole el bien o amenazándole con un juicio en el que él será el acusador, el vivo lo que pide al muerto es que intervenga todavía para regular aquello que no marcha bien en la vida de la familia, de acuerdo con lo que se supone debería ser su deseo y que es también el deseo de quien le escribe.

Aunque reconstruir los detalles no es fácil ni unívoco, podemos decir que una carta como la siguiente narra una historia de intereses, que significan también importancia social:

Una hermana que habla con su hermano, un hijo que habla con su padre. Tu condición es la de alguien que vive un millón de veces. Estén a tu favor Ha, señor del Occidente [el país de los muertos] y Anubis, señor de la sepultura, como tú deseas. Es un recordatorio de cuando el enviado de Behesti acudió a tu lecho, a cuya cabecera estaba yo sentado, llamando a Iy, el hijo de Irti, para encomendarlo al enviado de Behesti, y entonces tú dijiste: «¡Protégele!» por temor de Iy el anciano [...] Pero ahora, he aquí que Uabuet ha venido con Isesi a saquear tu casa. Ella se ha llevado todo lo que había para enriquecer a Isesi, pues querían empobrecer a tu hijo para enriquecer a Isesi [...] ¿Permanecerá tu corazón frío ante esto? Querría que te llevaras a quien está aquí en presencia tuya antes que ver a tu hijo sometido al hijo de Isesi. Despierta a tu padre Iy contra Behesti, levántate y ve contra él. Tú conoces a quien ha venido aquí por ti, por una sentencia en relación con Behesti [...]

Este fomento de odios, esta intervención desde lo alto para establecer derechos y privilegios lo conocemos en toda

su realidad por la correspondencia del sacerdote funerario Heqanajte a su familia en tiempos del Imperio Medio, tan viva, se recordará, que pudo fructificar en una famosa «novela policíaca» de Agatha Christie. Aquí el ambiente es el mismo, salvo porque la autoridad no puede ejercerse ya más que a través de este siniestro despertar de los muertos de la familia para dictar sentencias al margen de todo debate en un juicio.

Un ejemplo de esta fe en la capacidad de los muertos para condicionar la vida de sus parientes que están todavía en la tierra, este visto, por decirlo así, desde la perspectiva opuesta, o sea desde el lado de quien es víctima, se tiene en una época muy posterior, en el período ramésida. Confiada a una estatuilla de mujer, probablemente imaginada como mensajera del Más Allá, se ha encontrado una carta en un papiro que un viudo escribe a su mujer muerta para exorcizar su espíritu y para llorar los maleficios que sufre, a su parecer inmerecidos; para probarlo, le recuerda todas las pruebas de afecto y de devoción que le ha dado durante su vida común, en un cuadro extraordinariamente rico y elocuente. Y esta vez es el vivo quien pide someterse a un juicio ante el tribunal del Más Allá que le dé el merecido descanso:

Al Espíritu excelso, Anjiry:

¿Qué mal he hecho contra ti para estar en esta mala condición en que me encuentro? ¿Qué he hecho contra ti? Lo que has hecho tú es poner tu mano sobre mí, por más que yo no haya hecho nada malo contra ti. Desde que estaba contigo como marido hasta este día, ¿qué he hecho contra ti que deba esconder? ¿Qué te he hecho? Lo que has hecho tú es que yo eleve una acusación contra ti. ¿Qué he hecho contra ti? Yo tendré un pleito contigo con palabras de mi boca ante la Enéada de Occidente [los dioses del país de los muertos], y se juzgará entre tú y yo [por medio] de este escrito, porque mis palabras y mi letra están en él. ¿Qué he hecho contra ti? Te he hecho mi mujer cuando era joven. He estado contigo cuando ejercía todos los oficios. He estado contigo, y no te he dejado nunca de lado, y no he hecho que sufriera tu corazón. Y esto lo he hecho cuando era joven y cuando ejercía toda clase de oficios importantes para el faraón. Y no te he dejado

nunca de lado, sino que he dicho: «¡Ha estado [siempre] con[migo]!». Así he dicho.

Y todo el que viniera a mí [cuando yo estaba (?)] contigo, yo no le recibía, para agradarte, y decía: «Haré según tu deseo». Pero ahora mira, tú no dejas que descanse mi corazón. Yo iré a juicio contra ti, y se discernirá el error de la razón. Pero ahora mira, cuando yo adiestraba a los oficiales para el ejército del faraón y para su caballería, estos venían y se echaban con el vientre a tierra ante ti, y traían todas las cosas buenas para hacerte ofrenda a ti. Yo no te he escondido nada en tus días de vida, y no he dejado que sufrieras ninguna pena en todo lo que he hecho contigo como señor. No me has sorprendido engañándote como un campesino, entrando en otra casa. Yo no he permitido que nadie me quitara lo que había ganado contigo [?]. Y cuando se me puso en el estado en que estoy, me volví incapaz de salir según mi costumbre, y me vi haciendo lo que hace uno en mi estado cuando está en casa [mirando] a tus ungüentos, y lo mismo para tus enseres, y lo mismo para tus vestidos. Y esto era llevado ante ti, y yo no lo ponía en otro sitio, sino que decía: «La mujer está [allí (?)]». Así decía, y no te hacía daño. Pero mira, tú no sabes reconocer el bien que te hecho.

Yo escribo para hacerte saber lo que tú estás haciendo.

Pues cuanto tú has estado enferma con esa enfermedad que has tenido, yo [he mandado venir] a un maestro médico, y él te ha cuidado y te ha obedecido siempre que tú le decías «Haz esto».

Cuando fui en el séquito del faraón [...] yendo hacia el Alto Egipto, y ese era tu estado, pasé ocho meses sin comer ni beber como un hombre. Y cuando alcancé Menfis, pedí [permiso] al faraón, y me dirigí al lugar donde tú estabas [sepultada], y lloré mucho con mis gentes en mi calle. Yo di tela de lino del Alto Egipto para amortajarte, y mandé que se tejieran numerosos lienzos, y no permití que se descuidara nada bueno que debiera hacerse por ti.

Pues mira, yo he pasado tres años hasta hoy, viviendo [solo], sin entrar en [otra] casa, porque no es oportuno que haga eso en mis condiciones. Pero mira, yo lo he hecho por ti. Y mira, tú no distingues el bien del mal, y se nos juzgará a ti y a mí. Y mira, las hermanas en casa, no he entrado en ninguna de ellas.

Por el final de la carta parece que el viudo tiene intención de volverse a casar y que antes quiere aclarar su postura con la esposa anterior, evitando un molesto rencor por parte de ella. También en este caso el entreveramiento de lo terreno y lo ultraterreno se produce con una fluidez que muestra hasta qué punto su unión se considera normal en esta cultura.

Un último caso que citaremos es todavía más complejo en su planteamiento. Cuando murió Nesijonsu, mujer de un Sumo Sacerdote de Amón autoproclamado rey e hijo de otro

personaje del Delta que se había proclamado rey también, el esposo que sobrevivió a este matrimonio tan claramente dinástico no debía de sentirse muy seguro de su posición ante la nueva y mal controlada autoridad que había adquirido la esposa, precisamente debido a su salida del juego de los poderes de este mundo. Aprovechándose, pues, de su situación sacerdotal, había obtenido que su dios Amón pronunciara un oráculo en el que declaraba haber divinizado a la princesa y haber hecho que esta, en Occidente —el país de los muertos—, pudiera recibir todas las ofrendas que reciben los que allí se han transformado en Dioses y que fuera recibida por las divinidades de aquella región con la debida hospitalidad.

En compensación de este trato consonante con su doble naturaleza real de hija y de esposa del soberano, la princesa —siempre para obedecer el oráculo pronunciado por el dios tebano— sería inofensiva y propicia con el esposo superviviente y con todo lo relacionado con él, tanto personas como bienes.

La forma del decreto divino, que se manifiesta en un largo texto que nos ha llegado transcrito en un papiro y en una paleta, da por descontado el juicio favorable al marido en caso de que entre este y la esposa muerta ocurriera lo que temía el viudo de Anjiry.

Todos los casos que hemos visto muestran de qué tremendo poder gozaron en la tierra aquellos que ya no habitaban en ella, pero que podían volver para ejercer su capacidad de venganza más como justicieros que como jueces. Se comprende bien, por eso, que en los textos mágicos protectores la relación de fuerzas y seres hostiles comprenda regularmente «todo muerto y toda muerta», de los que es necesario salvarse como de cualquier otro

«enemigo». La aparente serenidad de la necrópolis egipcia esconde en realidad terrores primarios que solo en parte se consigue exorcizar. Y precisamente porque infunden temor a los vivos, hay muertos que se presentan en sus biografías ideales no solo como personas pías y benefactoras en su momento, sino capaces de ponerse también a disposición de los vivos. Así hace un tal Djedhor, que vivió al comenzar en Egipto la época griega, y que se precia de haber sido llamado «el Salvador»: vivo, salvó a más de uno en su ciudad de la mordedura de serpiente, y muerto, con su estatua recubierta de fórmulas mágicas, sigue a disposición de aquel que confíe en él.

Esta benéfica presencia en el mundo bajo forma de estatua, que tiene otros ejemplos, no es el único modo en que quien ya no está se ofrece desde el Más Allá, o en todo caso desde otro nivel de existencia, a ayudar a vivir. Algunos personajes de reconocida sabiduría llegan a ser dioses: en muchos casos, podemos seguir la historia de su divinización, ya que los conocemos por documentos que dejaron personalmente como hombres, y en la perspectiva que asumieron a los ojos de una posteridad también muy lejana. Así sucede con el hombre de confianza de Djeser, a finales de la época arcaica, y con el hombre de confianza de Amenofis III, convertidos ambos en divinidades populares, y otros más. A estos que deben a su vida haber sido dioses, se añaden otros que se lo deben a su muerte: aquellos que, ahogándose en el Nilo y reproduciendo así un detalle de la leyenda de Osiris, asumen automáticamente el rango de divinidad; tanto es así que se les pueden dedicar templos y oraciones.

Pero tal vez aquí estemos ya fuera de los límites en que pretendía desarrollarse este capítulo, desembocando en conceptos más ampliamente religiosos que sociales.

Quedan así fuera del cuadro propuesto toda una serie de documentos francamente literarios, cuyo tema es el de las relaciones con muertos que se aparecen a los vivos o que estos buscan en las tumbas, o las visitas al Más Allá, unas veces voluntarias y otras no. Un material de extraordinario interés bajo muchos aspectos, variado, pintoresco, misteriosamente seductor en más de una ocasión; pero también muy arriesgado para utilizarse como documentación de esa realidad terrena y concreta que, en cambio, me parece obligado reconocerle al que ha pasado a otra vida —y aquí la expresión no es eufemismo, sino que tiene valor propio.

Y es que en esta manifestación subyace precisamente la característica de la vitalidad egipcia, interesada hasta tal punto en las cosas de lo cotidiano y de lo real como para ser incapaz de creer (o negarse a hacerlo) que pueda existir una fractura entre la vida terrena y una no-vida. De la existencia que vibró a orillas del Nilo, las tumbas del antiguo Egipto son, todavía hoy, el testimonio más rico, elocuente y vivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

H. Brunner, «Der Tote ais rechtsfähige Person», en *Zeitschr. Deut. Morg. Ges*, 105 (N. F. 30), 1955.

R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texis translated into English*, Oxford, 1969.

A. H. Gardiner, *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead*, Cambridge, 1935.

A. H. Gardiner, K. Sethe, *Egyptian Letters to the Dead*, Londres, 1928.

H. Grapow, «Der Tod als Räuber», *Zeitschr. Äg. Spr.*, 72, 1936, p. 76.

E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zurich-Munich, 1979.

H. Kees, *Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der Alten Ägypten*, Leipzig, 1926.

C. E. Sander Hansen, *Der Begriff des Todes bei den Ägyptern (Med. Kgl. Vid. Selsk.-Medd. 29.2)*, Copenhague, 1942.

A. Scharff, *Das Grab ais Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit*, Munich, 1947.

H. Sottas, *La préservation de la propriété funéraire dans l'ancienne Egypte avec le recueil des formules d'imprécation*, París, 1913.

A. J. Spencer, *Death in Ancient Egypt*, Harmondsworth, 1982.

J. Zandee, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, Leiden, 1960.

Capítulo décimo

EL FARAÓN

Erik Homung



Paleta de Narmer.

La pirámide social de la humanidad, tal y como la veían los egipcios, culmina en el rey. Es él quien está más próximo a los dioses y, de hecho, pertenece a su mundo, «no se diferencia» de ellos. En determinados momentos, se presenta ante los hombres como un dios que recibe la veneración del culto.

Pero ante todo es él mismo portador del culto y, con ello, representante de la humanidad ante los dioses. Las paredes, pilares y columnas de los templos egipcios están recubiertas de escenas de culto en las que el rey presenta ofrendas y ora a las divinidades del país. Como no puede estar presente en todos los templos, debe delegar las funciones rituales en los sacerdotes, pero el sacerdote solo se legitima ante los dioses en tanto que celebra el culto en lugar del rey.

Nadie salvo el rey puede erigir, renovar o ampliar edificios dedicados al culto. Por eso, en los templos egipcios de la época grecorromana se construye por mandato del «faraón», que ahora es un emperador ptolomeo o romano. A ello obedece la continuidad de esta institución que, desde los hyksos, ha sobrevivido a numerosas dominaciones extranjeras. Solo con la victoria del cristianismo fue sustituido el faraón como «Hijo del Dios» por otro hijo de Dios, que está por encima de todos los reyes.

Hasta ese momento —durante tres mil quinientos años— nunca fue cuestionada la institución de la monarquía egipcia. Sufrió crisis, sobre todo tras el final del Imperio Antiguo y en el período de Amarna, pero incluso odiados monarcas extranjeros como los hyksos y los persas se beneficiaron del significado religioso del faraón, que hacía sacrosanta su persona. Nunca se articuló una crítica a la institución y la crítica a la persona del monarca solo se expresa claramente en fuentes tardías como la *Crónica*

Demótica, aunque algunos reyes como Keops o Pepi II ya aparecen caracterizados de forma más bien negativa en relatos tempranos.

Pero no solo en la religión, también en el arte y en la historia del antiguo Egipto aparece la figura del faraón en primer plano. Hablamos de la época «faraónica» de Alejandro Magno y, al dividir la historia egipcia en períodos, nos basamos en dinastías de monarcas. También el arte y la literatura se orientan a la monarquía, trabajan por encargo estatal. E incluso cuando dirigimos nuestra mirada al mundo de la «gente sencilla», a los estratos inferiores de la sociedad, la figura del faraón es omnipresente en segundo plano: se trabaja para él, de él se recibe el sustento, en él se ponen las esperanzas religiosas. Así pues, la historia de Egipto sigue siendo, ante todo, la historia de los faraones.

En los tiempos más antiguos, la persona del rey está completamente oculta por su papel y por el ritual que le rodea. Con frecuencia, el nombre individual que recibe al nacer ya tiene un carácter programático y expresa un programa político-religioso; así ocurre, por ejemplo, con los nombres compuestos de Re (el nombre del dios-sol) desde la IV dinastía, o con los compuestos de Amón de las dinastías XII y XVIII (Amenemhat = «Amón está delante», Amenhotep = «Amón está satisfecho»). Como muy tarde en el Imperio Nuevo, el nacimiento del rey empieza a cubrirse por el velo del mito. El dios Amón personalmente adopta la figura del padre para engendrar con la reina al futuro rey. Ciclos de pinturas y textos (sobre todo de Hatshepsut en Deir El-Bahari y de Amenofis III en el templo de Luxor) representan el acontecimiento, el nacimiento del niño semidivino, su reconocimiento por Amón y su crianza por nodrizas divinas.

En fórmulas repetidas frecuentemente se afirma que, ya «en el huevo», el rey estaba llamado a ser monarca.

Con su ascenso al trono, el faraón recibe cinco títulos que se habían ido creando durante el Imperio Antiguo. Primero está el nombre de Horus, que se remonta a la época prehistórica. Caracteriza al rey como la aparición terrena de Horus, el dios del cielo con forma de halcón, como un «Horus en el palacio». Junto al león y al toro, el halcón es el aspecto animal más importante del faraón, que durante el Imperio Nuevo se hace representar en ocasiones como una criatura híbrida con alas de halcón o incluso con cabeza de halcón. «El halcón ha volado al cielo» dice la fórmula a la muerte del rey.

En el Imperio Nuevo, todos los reyes agregan el elemento «Toro poderoso» al título de «Horus» y con ello aluden a esta forma primigenia del rey, que ya se representa así en la paleta de Narmer. En ocasiones también aparece con forma de toro el dios Seth, el otro poder divino personificado en el rey; al faraón se le considera «Horus y Seth», aúna en su persona a los hermanos enemigos. Pero Horus es el vencedor en esta lucha y Seth nunca ha ocupado un lugar fijo en los títulos reales, pues como dios violento y asesino de Osiris siempre desempeñó un papel negativo. Por el contrario, el aspecto-Horus del rey cobró un nuevo significado con el mito de Osiris desde la V dinastía: como a Horus se le consideraba ahora hijo de Osiris y cada rey se convertía en un «Osiris» a su muerte, el rey-Horus en el trono también era el hijo mítico de su padre.

El segundo título real se forma con el elemento Nebti, «Las dos Señoras» y se refiere en concreto a las dos diosas protectoras del Alto y del Bajo Egipto: Nejbet, con forma de buitre, y la cobra Buto (Uadjet). El hecho de que también se

encarnen poderes femeninos en la figura masculina del faraón no es extraño; el ejemplo más conocido es la dualidad de Sejmet y Bastet, los aspectos terrible y benevolente de la divinidad que el rey reúne en sí mismo, igual que los hermanos enemigos Horus y Seth se reconcilian en él. Al egipcio le gusta pensar en términos de dualidades que solo juntas forman un todo y el rey incorpora ante todo la dualidad de las dos mitades del país: el Bajo y el Alto Egipto.

El tercer título se denomina el «Nombre Áureo» (anteriormente también «Nombre de Horus Áureo»), También este apunta a la naturaleza de halcón del faraón, pero el oro simboliza asimismo el material del que están hechos los dioses y las imágenes de los dioses. Este significado concreto del título todavía es objeto de discusión.

El verdadero nombre real, que desde el Imperio Medio siempre contiene el nombre del dios del sol Re, está ligado al cuarto título: *Nesut-biti*, «Rey del Alto y el Bajo Egipto», esto es, rey de todo el país, con cuya unificación comienza la historia para los egipcios. El título real se pone en un cartucho, un óvalo que en realidad representa un amuleto entrelazado, que rodea el nombre del rey para protegerlo. En las inscripciones jeroglíficas, estos cartuchos del nombre real se destacan del resto del texto y, por ello, sirvieron de gran ayuda para descifrar la escritura.

Un segundo cartucho contiene el nombre de nacimiento del rey, que este mantiene después de su ascenso al trono. Desde la IV dinastía lleva unido a él el título de «Hijo de Re». En sus sobrenombres también se considera al rey «hijo» de muchas otras divinidades, pero en el título «oficial» solo se expresa su relación con el dios-sol; asimismo, la designación del faraón como «imagen» de la divinidad solar, extremadamente frecuente, solo aparece en los

sobrenombres. En los numerosos epítetos que rodean al rey como una nube resplandeciente y que cambian de inscripción a inscripción, se puede reconocer el acento que cada época ha puesto en su concepción de la monarquía. Epítetos como «El que conquista todos los países con su gran fuerza» o «El que hace surgir la verdad y destruye la mentira» o «El Nilo de Egipto, que inunda el país con su perfección» muestran lo que se esperaba y deseaba del faraón, pero no dicen nada sobre la personalidad individual del monarca.

Junto a los componentes «oficiales» del título y a los sobrenombres variables, las inscripciones reales utilizan además muchos otros títulos y designaciones para el monarca. Es el «Rey de las dos Tierras», el «Señor de las Coronas» y el «Señor del Culto», pero también sencillamente, un «Buen Dios». Desde el Imperio Nuevo es habitual la designación de «faraón», que incluso aparece en el *Antiguo Testamento* y en los textos coptos del Egipto cristiano. Significa literalmente «La gran casa» o «La casa más grande», de forma que originariamente se refería al palacio y más tarde se aplicó a la institución y la persona del rey —de la misma forma que «Puerta del Cielo» o «la Casa Blanca» se han convertido en designaciones de una institución.

La expresión *ḫm.f*, que nosotros traducimos como «Su Majestad», sustituye frecuentemente al título y al nombre del monarca. Como la palabra *h.m* no solo designa al rey, sino también al esclavo, se supone que se refiere a la presencia corpórea, a la persona del rey; en su lugar, algunas inscripciones griegas utilizan el título de *basileus*. A menudo también se habla del rey de forma impersonal —«se recompensó», «se ordenó», «se envió», etc.

El ornato del faraón le diferencia claramente de los demás hombres, pero muestra muchas semejanzas con el de los dioses. Mientras que los egipcios, a diferencia de los barbudos asiáticos, casi siempre se representan completamente afeitados, los dioses y reyes llevan una larga barba ceremonial, que en los dioses se dobla al final y en el rey cuelga recta y está sujeta con una cinta. Pero como el rey muerto se convierte en Osiris, también lleva la barba divina en algunas representaciones y, al contrario, el dios Ptah casi siempre aparece con la barba recta del rey.

La única prenda de vestir que lleva el faraón en la época antigua es una especie de faldilla denominada *shenti*, cuyo nombre permanece hoy en la designación *sindone* para el sudario de Turín. Es muy corta, en general plisada, y tiene una pieza trapezoidal en el centro; una forma algo más moderna presenta una pieza triangular que sobresale en el centro. Ambos tipos se diferencian del que visten los dioses y los funcionarios. Mientras que a los emperadores romanos todavía se les representa con este tipo arcaico de faldilla en su rol de faraones, en el Imperio Nuevo el rey suele llevar una faldilla larga y lisa, y se cubre el pecho con una especie de camisa o chaleco. En su fiesta de aniversario (fiesta de Sed) lleva una capa corta y ajustada.

El elemento más importante del ornato real son las coronas, de las que ya aparece un buen número en las representaciones más antiguas. La corona blanca, que pertenece al Alto Egipto, es alta, de material blando (quizá piel), se estrecha hacia arriba y acaba en un remate redondeado. En contraposición, la corona roja del Bajo Egipto es aplanada y está provista de un «alambre» en espiral de material desconocido. Ambas coronas se combinan en la «doble corona», que distingue a su portador como rey de todo Egipto. En el Imperio Nuevo se prefiere la

corona azul con aspecto de casco, que también es de piel y está decorada con pequeñas placas de metal. Solo la lleva el rey, mientras que las otras coronas también aparecen en las representaciones de los dioses. Además, hay una serie de coronas de plumas que en la época tardía se convierten en recargadas coronas, decoradas con cuernos y ureos, que en principio pueden aplicarse a cada corona. Hasta hoy no se ha hallado ninguna corona original, por lo que solo contamos con las representaciones y no sabemos qué tipos se empleaban realmente.

Con mucha frecuencia, el faraón lleva en vez de una corona un pañuelo —un pañuelo rectangular a rayas, que le cubre la cabeza y parte de la frente, y va ceñido con una cinta; las puntas de delante caen sobre el pecho y con las de detrás se hace una especie de trenza que cuelga por la espalda. Sobre todo en las estatuas se prefiere el pañuelo a las coronas y en raros casos se da la combinación de pañuelo y corona. Junto con el pañuelo, aparece la serpiente ureo como otro símbolo de la soberanía del rey; con el «ardiente aliento» de su veneno aparta a todos los poderes enemigos de la persona del faraón. Incluso cuando solo aparece con una peluca, que en Egipto llevan tanto hombres como mujeres, se le distingue claramente de los demás hombres por el ureo.

Desde las más antiguas representaciones el rey lleva ceñida una cola de toro que indica su papel de señor supremo en cuanto toro. También puede presentarse con una piel de pantera, pero solo donde ejerce determinadas funciones sacerdotales. En los pies suele llevar sandalias y, por el tesoro de la tumba de Tut-anj-amón, conocemos también la existencia de guantes, que claramente pertenecen al equipo de los aurigas. Los dos atributos del poder más importantes que el faraón lleva en las manos son el antiguo

cayado curvo y el llamado «flagelo», que quizá sea un espantamoscas. Del rey ha tomado Osiris, como señor de los muertos, estos atributos.

Con el ornato real el faraón está vestido en un determinado rol que sus títulos y sobrenombres expresan con más exactitud. Indudablemente, a esto hay que añadir un perfeccionado ceremonial cortesano del que sabemos poco; solo rara vez, como en la Historia de Sinuhé se describe una audiencia en la corte. Pero podemos dar crédito a Diodoro (I, 70) cuando afirma que toda la jornada del rey egipcio estaba regulada hasta en los más pequeños detalles. Las fuentes del antiguo Egipto nos muestran, además, de que tabúes estaba rodeado. Así, el sacerdote Rauer nos ha transmitido en una inscripción de su tumba en Gizah un episodio muy peligroso para él que se produjo bajo el rey Neferkare de la V dinastía: en una ceremonia ritual le rozó la maza del rey, tras lo cual este hubo de declarar con solemnidad que había ocurrido inadvertidamente y que no debía acarrearle ningún mal al sacerdote. Como los dioses, el faraón también está rodeado de un aura mágica. Cuando uno se aproxima a él, debe hacerlo prosternándose, «besando la tierra», como se dice en Egipto.

La persona individual del monarca pasa inadvertida tras el rol que debe desempeñar. A ello hay que añadir que, en la escultura egipcia, al rey no se le representa como individuo, sino como tipo ideal; de Ramsés II, que reinó más de sesenta y seis años, no hay ninguna representación de la vejez; incluso a los ochenta años aparece con toda su energía juvenil, como corresponde a la imagen ideal del rey. Hasta las representaciones «realistas» del faraón de finales de la XII dinastía y del período de Amarna ya no se ven hoy como

retratos de esos reyes, sino como expresión de una nueva concepción de la monarquía.

Solo textos aislados del antiguo Egipto nos permiten acceder directamente a la personalidad de un faraón. A diferencia del género de la biografía de funcionarios, ampliamente desarrollado, al que pertenece la Historia de Sinuhé, ningún rey egipcio ha dejado una biografía. Sin embargo, hay dos textos atribuidos a autores reales y en los que el faraón habla directamente a su hijo y sucesor. Se trata de la *Enseñanza para Merikare*, un rey de la X dinastía, y de la *Enseñanza de Amenemhat I para su hijo Sesostris I*, de comienzos de la XII dinastía. En ambas encontramos manifestaciones muy personales e incluso la confesión de haber fracasado en determinadas situaciones. Amenemhat incluso describe el atentado que sufrió y habla de su indefensión y de la traición de sus amigos; por ello insta a su hijo a que desconfíe, mientras que a Merikare se le recomienda la benevolencia. También el padre de Merikare sabe que un rey debe vivir con enemigos internos y externos, pero le desaconseja castigos demasiado duros y alaba la «lengua», esto es, la elocuencia, como arma del rey. En ambas enseñanzas se pone en boca del príncipe una especie de declaración de gobierno, basada en las experiencias políticas de sus predecesores.

A los testimonios directos de reyes individuales pertenecen también algunas cartas, que se han conservado gracias a su «publicación» en tumbas o en estelas de funcionarios; solo se han conservado borradores originales o copias de cartas reales en el archivo de escritura cuneiforme de Tell El-Amarna, de la época de Amenofis III/IV, y en los archivos de Boghazköi, la capital hitita. Entre las mencionadas cartas «publicadas» destacan dos. En el

segundo año de su reinado, que duró noventa y cuatro años, es decir, cuando todavía era un niño, Pepi II hace escribir al jefe de su expedición a Nubia, Herjuf:

Orden del rey al excelente amigo, sacerdote lector del rey, jefe de intérpretes, Herjuf.

He sabido por esta tu carta, que has escrito al rey, a palacio, para hacernos saber que has descendido felizmente desde el país de Iam [en Nubia] con el ejército que te acompaña. En esta tu carta has dicho que has llevado contigo todos los grandes y buenos dones que Hathor, la Señora de Imau, ha concedido al Ka del rey del Alto y el Bajo Egipto Neferkare [Pepi II], el cual viva eternamente. Has dicho en esta tu carta que has traído a un enano de la danza divina del país de los habitantes del horizonte, similar al enano que el portador del sello del dios Bawerdjed trajo del Punt en la época del rey Isesi. Has dicho a Mi Majestad: «Ningún otro que, en tiempos pasados, haya visitado Iam ha traído a uno semejante». En verdad, sabes hacer lo que desea y elogia tu Señor. En verdad, pasas día y noche ocupándote de hacer lo que tu Señor desea, elogia y ordena. Su Majestad hará que se cumplan tus numerosos y excelentes deseos, para regalo eterno [incluso] del hijo de tu hijo, de forma que cuando la gente oiga lo que Mi Majestad ha hecho por ti, diga: «¿Hay algo semejante a lo que se ha hecho por el excelente amigo Herjuf, cuando descendió de Iam, a causa de la diligencia que mostró por hacer lo que su Señor desea y elogia?». Ven inmediatamente, pues, aguas abajo, a la corte. Deja [todo como está] y trae contigo a ese enano que has cogido vivo, sano y salvo en el país de los habitantes del horizonte, para las danzas del dios, a fin de alegrar y regocijar el corazón del rey del Alto y el Bajo Egipto, Neferkare, el cual viva eternamente.

Cuando él monte contigo en el barco, nombra a personas de confianza para que estén detrás suyo a ambos lados del barco y vigilen que no caiga al agua. Cuando duerma en la noche, nombra a personas de confianza para que duerman con él en su tienda. Inspecciona diez veces por la noche. Mi Majestad desea ver a ese enano más que los dones del Sinaí y del Punt. Cuando llegues a la corte, si ese enano está vivo, sano y salvo contigo, Mi Majestad te concederá más favores que los que recibió el portador del sello del dios Bawerdjed, en la época del rey Isesi, a causa del deseo ardiente de Mi Majestad de ver a este enano.

Incluso en la estilización de un funcionario de la corte se refleja aquí la alegría infantil del joven rey ante el hecho de que, tras más de cien años, por fin se «importe» a Egipto un pigmeo del centro de África, no solo para bailar durante las ceremonias religiosas, sino para que alegre la corte real. Impaciente, apremia a Herjuf a que se apresure, pero más todavía a que tenga cuidado, a fin de que el enano llegue

seguro a la residencia real, donde una gran recompensa espera al funcionario. Este, lleno de alegría por una carta tan personal del rey, hizo incluir todo el texto en la inscripción biográfica de su tumba en Asuán.

Un funcionario del Imperio Nuevo, el virrey de Nubia, Usersatet, inmortalizó una carta personal de Amenofis II en una estela, junto a la Segunda Catarata, actualmente en Boston. La situación es aquí completamente distinta: el rey, envejecido, recuerda al antiguo compañero de lucha una aventura que vivieron juntos en el Cercano Oriente, pero también se puede reconocer una crítica clara a la gestión del virrey. Por consiguiente, el texto es un testimonio del estilo muy personal de Amenofis II en el trato con los altos funcionarios, que escogió del círculo de sus compañeros de juventud y lucha:

[Año 23...]

La carta ya aparece traducida y comentada en este libro, al hablar de los extranjeros, en el capítulo de Edda Bresciani. El texto reproducido allí concluye de esta manera:

No te fíes de los nubios, ¡guárdate de sus gentes y de sus magos!

Mira, el siervo de un hombre de baja condición, que has traído [a Egipto] para hacer de él un funcionario, no es un funcionario que tú [puedes utilizar] para presentarlo a Su Majestad. ¡No escuches sus palabras, no te dejes impresionar por sus mensajes!

En ocasiones, las inscripciones «oficiales» también dejan entrever opiniones y acciones muy personales de los reyes. En su estela de la victoria en Karnak, Kamosis ha descrito vivamente sus luchas contra los hyksos; Ramsés II informa insólitamente sobre la batalla de Qadesh contra los hititas y defiende su consecuente política de paz que, finalmente, condujo a un acuerdo y un enlace matrimonial con sus anteriores enemigos. Desde hace poco tiempo se conoce una estela en la que el rey Taharqa (XXV dinastía) informa sobre

una carrera de sus soldados desde un campamento militar en las cercanías de Menfis hasta El-Fayum. El mismo participó parcialmente en la carrera y recompensó a sus soldados con un gran banquete. A estos detalles biográficos se añade otro tipo de documentación, que nos permite conocer la figura del monarca de forma mucho más concreta. En el Museo Egipcio de El Cairo se conservan los cuerpos embalsamados de una orgullosa serie de reyes del Imperio Nuevo que, periódicamente, se exhiben al público irrespetuosamente. Mientras que los cuerpos de Alejandro Magno y de Augusto han quedado convertidos en polvo, los de estos monarcas más antiguos, después de miles de años, son todavía palpables físicamente, incluso con las marcas de sus antiguas enfermedades.

Ya en el Imperio Antiguo los reyes eran momificados, pero se han conservado escasos restos de sus sepulturas y los primeros arqueólogos apenas prestaron atención al material antropológico. Del Imperio Nuevo posiblemente solo poseeríamos la momia de la tumba intacta de Tut-anj-amón, si los sacerdotes de la XXI dinastía, hacia el 1000 a. C., no hubieran trasladado a dos escondrijos las momias de faraones entonces existentes. Uno de esos escondrijos, una cámara lateral en la tumba de Amenofis II, fue descubierto en 1898 por el Servicio de Excavaciones y Antigüedades egipcio; el otro, una pequeña tumba al sur del valle cerrado de Deir El-Bahari, ya había sido descubierto en 1871 por unos nativos, a quienes Maspero, como Director General de Excavaciones y Antigüedades, pudo arrancar el secreto diez años después. En 1881 se llevaron las momias reales de Luxor a El Cairo en un verdadero desfile triunfal, y allí descansaron durante algún tiempo en un mausoleo propio y, por último, en una sala independiente del Museo Egipcio.

Así pues, todavía es palpable la envoltura corporal de importantes monarcas como Thutmosis III, Sethi I y Ramsés II; con minuciosas investigaciones se determinaron señales corporales, enfermedades, las causas de su muerte e incluso sus grupos sanguíneos. Sabemos que Thutmosis III medía 1,62 m., era de constitución delicada y que murió aproximadamente a la edad de setenta años. Amenofis III padeció en la vejez graves problemas con los dientes (mientras que Amenofis I, Thutmosis III y Ramsés IV tuvieron dentaduras impecables), además de obesidad. A Siptah se le han diagnosticado las consecuencias de una parálisis infantil y a Ramsés V la viruela, de la que murió joven. Es de destacar que muchos de estos faraones padecieron artritis.

A diferencia del ideal estilizado del arte, con las momias nos aproximamos todo lo que cabe al auténtico aspecto físico de muchos reyes y nos enteramos de detalles biográficos que no menciona ninguna otra fuente. Pero la fuerza reveladora de este material antropológico es limitada, e incluso para la edad de su muerte es imposible obtener un resultado inequívoco con los medios actuales. Sobre todo, las envolturas vacías de las momias no nos revelan nada sobre los pensamientos y sentimientos de los hombres a quienes una vez recubrieron; así pues, para la biografía y la evaluación de estas personalidades tenemos que acudir a otras fuentes.

Las inscripciones de los reyes y sus funcionarios son decepcionantes al respecto; con frecuencia hacen hincapié en algo distinto a lo que esperamos. En sus «Anales», Thutmosis III «relata» en solo tres versos la decisiva batalla de Megiddo, en la que derrotó a una coalición enemiga:

Allí se tornó poderoso Su Majestad, a la cabeza de sus tropas;

[Los enemigos] vieron que Su Majestad se tornaba poderoso y en una confusión absoluta huyeron hasta Megiddo con los rostros llenos de temor.

Por el contrario, este analista informa detalladamente acerca de las deliberaciones del rey con su ejército y de la concentración de tropas antes de la batalla. Sobre la batalla de Qadesh, en la que doscientos años más tarde Ramsés II se enfrentó a los hititas y que no fue en absoluto una victoria egipcia, se dan muchos más detalles en los textos y las imágenes. Ello obedece al estilo de la nueva época que sustituye la arquetípica escena simbólica de «la derrota de los enemigos» por minuciosas representaciones de las luchas del faraón contra sus enemigos. La exhaustiva descripción de la batalla de Qadesh, que casi condujo a los egipcios a una catástrofe, le sirvió a Ramsés II para imponer su política de paz. Tras esta política, que sin duda hubo de superar muchas oposiciones, se encontraba la personalidad del rey, el cual dio a su época una paz duradera, que solo acabó con el ataque de los pueblos del mar.

Las fuentes de que disponemos para la época de Amenofis IV (Ajenatón), así como para su padre, Amenofis III, nos permiten apreciar una influencia muy personal del rey sobre la política. Pero estos son casos relativamente excepcionales y, en general, la personalidad de un faraón no nos resulta reconocible.

Podemos tomar el ejemplo de Ramsés IV, el cual vivió en una época relativamente bien documentada. Nació hacia el 1200 a. C., no como príncipe, pues su familia todavía no había llegado al poder. Solo después de la muerte (quizá violenta) de la reina Tausret fundó su abuelo Sethnajt la XX dinastía, pero reinó durante muy poco tiempo y fue sucedido por Ramsés III, el padre de nuestro faraón. Como los demás príncipes, el futuro rey tomó parte en las luchas contra los libios y los pueblos del mar y así adquirió experiencia

militar. Parece que durante mucho tiempo Ramsés III no pudo decidir a cuál de sus hijos debía designar sucesor. Cuando su elección recayó en Ramsés, se produjo una conspiración del harén, que quería llevar a otro príncipe, Pentaur, al trono. El viejo rey fue asesinado, pero los conspiradores tampoco tuvieron éxito. Fueron encarcelados y condenados, y Ramsés IV pudo imponerse como nuevo rey.

Sin duda, fueron necesarias gran energía y habilidad para dominar esta crisis de Estado y consolidar el dominio del nuevo faraón. Su legitimidad y reconocimiento por los dioses son especialmente destacados en el «Gran Papiro Harris», conservado en Londres. Otros documentos informan sobre la condena de los conspiradores, que el rey encomienda a un jurado especial de doce funcionarios. Contra la corrupción, que también es patente en este proceso, Ramsés IV establece en sus títulos reales un programa de gobierno que da particular relieve al concepto de *maat*, el principio del orden, la justicia y la armonía.

Como heredó de su padre una política exterior estable, se pudo dedicar por entero a la obra de la paz, que para un faraón consiste ante todo en la actividad constructora. Se enviaron grandes expediciones a las canteras de Uadi Hammamat, que en su tercer año de gobierno sobrepasaron los ocho mil hombres. En el ambicioso proyecto de su templo funerario, al oeste de Tebas, el faraón recurrió a construcciones más antiguas y en otros lugares se limitó a «usurpar» las ya existentes con el procedimiento de añadir sus cartuchos, como ocurre en otros momentos de la historia egipcia. Las limitadas posibilidades del último período de la XX dinastía no le permitieron a Ramsés IV cumplir plenamente la función creadora del faraón como señor

constructor. Solo pudo acabar su tumba en el Valle de los Reyes, en la que, con todo, introdujo un nuevo plan que influiría en sus sucesores.

La planta y la decoración de la tumba real se establecían de nuevo con cada gobierno; con frecuencia se trataba solo de cambios y ampliaciones insignificantes, pero en otros casos consistían en una completa reorganización. Es discutible hasta qué punto el rey influía en tales cambios, esto es, si el nuevo plan obedeció a una orden directa de Ramsés IV o fue decidido por una entidad consultiva de funcionarios y sacerdotes. Por las inscripciones del rey tenemos noticia de sus intereses religiosos y espirituales; investigó antiguos escritos que se conservaban en la «Casa de la Vida» y vigiló al mismo tiempo la estricta observancia de los preceptos religiosos. Así pues, podemos suponer que también se ocupó de la reorganización de la tumba real. De forma genial, el recinto se acortó y simplificó en conjunto, aunque se amplió en las medidas, de forma que crea la impresión de un «palacio funerario» representativo que también contiene nuevos elementos decorativos. Cuando, después de seis años de gobierno, el rey fue enterrado en 1149 a. C., el recinto estaba preparado —lo cual es asombroso teniendo en cuenta la corrupción de la que constantemente nos hablan los documentos de la época.

Así pues, en un período bien documentado como el ramésida se puede entrever la personalidad de un soberano, al menos en líneas generales. Lo mismo ocurre con el gran Ramsés II, junto con Ajenatón y Hatshepsut; el primero es uno de los pocos faraones sobre quienes se ha publicado hasta el momento una monografía (Kitchen, 1982). Especialmente para el Imperio Antiguo la escasez de fuentes no justifica una monografía. En cualquier caso, Snefru y

Keops, los primeros reyes de la IV dinastía, aparecen en los textos literarios tardíos como personalidades claramente caracterizadas. Varias obras poéticas del Imperio Medio (Pap. Westcar, *Neferti*, la *Enseñanza para Kagemni*) presentan a Snefru como un faraón bondadoso y caritativo que irradia una autoridad natural y trata a los altos funcionarios como a sus iguales. Por el contrario, su hijo Keops es representado como un déspota, y es así como aparece también en los textos más antiguos. Por las fuentes contemporáneas, conocemos a los reyes sobre todo como constructores de pirámides, de las cuales Keops habría construido la mayor y Snefru el mayor número de ellas (tres grandes y varias pequeñas), de forma que la caracterización como «déspota» no puede estar relacionada únicamente con la construcción de pirámides.

Mientras que el rey de las inscripciones oficiales «nunca duerme», sino que se ocupa día y noche de la buena marcha del país, se nos presenta el «roi des contes», como lo ha llamado Posener, mucho más humano. Se aburre y busca diversiones (Pap. Westcar), intenta averiguar el futuro (*Neferti*) o prolongar su vida (Pap. Vandier), y en el relato de Neferkare y Sisene incluso aparece como un amante homosexual que por las noches sube a la habitación de uno de sus generales. Estamos aquí muy lejos de la sublime divinidad del faraón, pero los *ostraca* del período ramésida tampoco retroceden ante una sátira de la monarquía, sin por ello cuestionar la propia institución. La misma época traza una imagen muy «humana» incluso de los dioses (la lucha entre Horus y Seth, la astucia de Isis).

La institución, desde sus orígenes completamente masculina, era lo suficientemente flexible como para permitir a las mujeres desempeñar el papel de faraón. La

posición e influencia política de la reina fue muy distinta en cada época de la historia egipcia. Como regente de un faraón menor de edad podía ejercer en todo momento el verdadero poder político, sin ser faraón. Solo había una «Gran Esposa Real», que en el caso ideal era hermana o hermanastra del rey; este poseía además un gran número de esposas, pero para la sucesión al trono era un factor decisivo descender de la primera esposa y ahí radicaba también la legitimación de un faraón femenino.

Ya en la I dinastía destaca la figura femenina de la reina Meritneith, que posiblemente fue regente durante la minoría de edad del rey Den. Reclamó una serie de privilegios reales, como la tumba doble y sus propias estelas y estatuas. Pero no tenía el título de Horus ni se registraron oficialmente sus años de regencia; así pues, todavía no aparece como faraón gobernante. Solo hay tres reinas que con seguridad se hayan atrevido a dar este paso: Nofrusobek, al final de la XII dinastía; Hatshepsut, en la XVIII y Tausret, al final de la XIX dinastía. Quizá haya un cuarto caso (Nitocris) al término del Imperio Antiguo.

Nofrusobek sucedió en el trono a su hermano Amenemhat IV, porque al parecer no había ningún heredero masculino. En el torso de una estatua conservada en el Louvre lleva sobre su ropa femenina los adornos masculinos del faraón, el pañuelo y la faldilla; su título real la designa un «Horus femenino», con lo que se presenta explícitamente como mujer en el rol masculino de faraón. También Hatshepsut, claramente en la tradición de su predecesora, al principio pone de relieve su feminidad y evita el habitual nombre de Horus «Toro poderoso»; pero en el transcurso de su mandato de más de veinte años actuó cada vez más como un faraón masculino, aunque hubo de consentir que

Thutmosis III compartiera el poder con ella. Tausret asumió como reina muchos privilegios reales, pero solo gobernó realmente como faraón tras la muerte de su hijo Siptah.

Un caso especial son las «Esposas de Dios» de los siglos VIII al VI a. C., que ejercieron el poder en lugar del rey en el Alto Egipto. Se trataba de miembros de la casa real consideradas oficialmente «esposas» del dios tebano Amón, por lo que permanecían solteras y elegían a su sucesora por adopción. Aparecen con su propio título real, aunque abreviado, se registran sus «años de gobierno», erigen templos y tumbas reales, y configuran su administración conforme al modelo de la administración masculina. Así pues, su institución muestra grandes semejanzas formales con la del faraón, pero en realidad no es una auténtica monarquía, como la que ejercieron las mencionadas reinas de los imperios Medio y Nuevo.

Hatshepsut legitimó su mandato como faraón femenino de tres formas. En primer lugar, por su origen divino, según el cual era hija carnal de Amón, nacida de una reina mortal, pero engendrada por un padre divino. En el templo funerario de Deir El-Bahari se documenta este mito en una detallada secuencia de imágenes. Diecisiete escenas representan los hechos extraordinarios: el encuentro de Amón con la reina, la formación de la niña por el dios Jnum, su nacimiento, el momento en que recibe su nombre, su cuidado a cargo de nodrizas divinas y, finalmente, su solemne reconocimiento de Amón. Amenofis III ha dejado un segundo ciclo completo en el templo de Luxor; debió haber más casos análogos y las huellas de esta ideología real egipcia se encuentran todavía en Alejandro Magno, que se hizo proclamar hijo de Amón.

Junto al mito de su origen divino, Hatshepsut fundó la legitimación de su mandato en su padre terrenal, Thutmosis I, el cual la habría llamado al trono. Además, el hecho de que fuera hija de su primera esposa, Ahmosis, le daba una clara ventaja sobre el otro rey, Thutmosis III, que era hijo de una esposa del harén. Como tercera legitimación presenta su nombramiento por el dios Amón, que en una de las grandes procesiones proclamó a través de los oráculos que Hatshepsut debía ser reina. Las representaciones de estas escenas muestran cómo él mismo pone la corona a la reina arrodillada delante de él y con ello le otorga el mandato.

En el Imperio Nuevo, estas formas de legitimación son válidas en principio para todos los reyes. En el Imperio Medio, los monarcas de la XII dinastía habían conseguido asegurar la continuidad de su mandato mediante un sistema fijo de correinado. Asimismo en el Imperio Nuevo se utilizó la institución del correinado (como en el caso de Hatshepsut y Thutmosis III), con la que los Ramésidas intentaron mantener la ficción ideal de un monarca reinante con una forma menos «oficial»: el gobernante más joven no recibe un título propio ni se registran sus años de reinado, pero sí se le otorga el título de «Generalísimo». Las dinastías extranjeras de la época posterior tienen otras formas de sucesión, en parte completamente distintas de la egipcia. En el caso de los libios, el Estado se divide en numerosos reinos a fin de que participe en el gobierno el máximo número de miembros de la familia real; en el de los etíopes, el trono pasa al hermano y, de este, a un sobrino. En la casa real ptolomaica, sí se sigue el sistema de correinado, pero en este caso se prefiere que uno de los gobernantes sea una mujer.

El ideal egipcio siempre es que cada cargo, incluso el de faraón, se transmita de padres a hijos. Así se presenta en el mito de la monarquía: contra toda oposición, Horus consigue la herencia de su padre Osiris, la violenta usurpación del trono por su hermano antagónico Seth no tiene éxito y solo perturba temporalmente la sucesión. La norma es que cada nuevo rey también representa una nueva generación y que no se debe omitir ninguna generación. Cuando el príncipe muere antes de ascender al trono, no ocupa su lugar uno de sus hijos, sino un hermano más joven, como es el caso de Merenptah, el decimocuarto hijo de su predecesor Ramsés II. Así, la sucesión no sigue rígidamente el criterio de la mayor edad, sino que tienen prioridad los hijos de la primera esposa y, después, los de las demás mujeres. Evidentemente, Ramsés III dudó mucho a cuál de sus hijos debía designar sucesor, lo cual fue uno de los motivos de la conspiración del harén que acabó con su vida.

Aun cuando la gran esposa real no tuviera hijos, casi siempre estaban los hijos de las demás esposas, si el rey no moría muy joven. Si solo tenía hijas, como era el caso de Ajenatón, los yernos adquirían una posición importante y se les consideraba hijos carnales. A causa de su temprana muerte, Tut-anj-amón no pudo fundar una nueva dinastía, pero en otros casos, el yerno de un rey es también fundador de una nueva dinastía. En esto seguimos todavía la división dinástica que Manetón, un sacerdote de tiempos de Ptolomeo II, estableció a partir de fuentes más antiguas. La mayoría de sus treinta dinastías, aunque no todas, coinciden con el mandato de una familia que, por decisión legal de un sucesor o por usurpación, pasa a otra familia.

En la época primitiva y al comienzo del Imperio Antiguo, todos los puestos importantes de la administración estaban ocupados por miembros de la familia gobernante; el más alto

funcionario (visir) debía ser un hijo del rey y el título más alto, *repat*, muy probablemente indica la pertenencia al clan de múltiples ramificaciones que ejerce el poder y controla todas sus posiciones. Al final del Imperio Antiguo, la influencia de la familia real no deja de disminuir y en los imperios Medio y Nuevo el papel de los príncipes es insignificante.

Como no estaba rígidamente establecido cuál de los príncipes se convertiría en rey, la formación de todos ellos era la misma: el sucesor al trono se educaba en la escuela del palacio junto con todos los demás príncipes y los hijos de príncipes extranjeros y futuros funcionarios, en los cuales confiaba especialmente debido a su educación común. Ser educador en la corte real era una misión llena de responsabilidad que se confiaba a funcionarios con grandes méritos. La base de la formación era el conocimiento de la escritura, que permitía el estudio de la literatura «clásica». En la *Profecía de Neferti* se cuenta cómo el rey Snefru toma rollos de papiro y útiles de escritura para registrar personalmente lo que el sabio Neferti tiene que decir. Al mismo tiempo, recibían educación física. Nuestras fuentes nos informan del tiro con arco y la natación, además de la formación militar en la *actividad de Montu*, el dios de la guerra. Amenofis II, el «rey deportista», informa con especial detenimiento de sus proezas físicas, en las que superaba a todos los soldados de su ejército. En el Imperio Nuevo, también formaba parte de la educación de los reyes el manejo del carro y de los caballos —primero para la lucha y la caza, y en el período de Amarna como medio cotidiano de transporte rápido; en los tiempos más antiguos el rey era llevado en litera o viajaba en barco. No es posible imaginar al faraón montando a caballo, pues este solo se utilizaba como animal de tiro.

En cualquier caso, podemos dar por segura una sólida formación física e intelectual del faraón. Mediante el estudio de textos también se familiarizaba con sus deberes religiosos, como hemos visto en el caso de Ramsés IV. Pero de las fuentes no se infiere hasta qué punto se preparaba el faraón para su rol divino antes de ascender al trono. La tesis según la cual pasaba por una «iniciación» formal nunca ha sido realmente demostrada. Cuando en las inscripciones reales y en los himnos se resalta que el faraón conoce el secreto de los misterios, que se le han confiado los arcanos del recorrido del sol y que ya era «sabio en el huevo», se trata de declaraciones sobre la divinidad de su función, no sobre el individuo humano. Lo que este necesitaba para su alta posición solo podía proporcionárselo una educación apropiada.

Los himnos para el ascenso al trono, como los que conocemos dedicados a Merenptah y a Ramsés IV, del Imperio Nuevo, muestran qué esperanzas despertaba el advenimiento de un nuevo rey:

¡Oh, hermoso día! El cielo y la tierra se regocijan,
¡tú eres el buen Señor de Egipto!
Los que habían huido, han vuelto a sus ciudades,
los que se habían ocultado, han abandonado sus escondites,
los que pasaban hambre, están saciados y alegres,
los que pasaban sed, han bebido;
los que estaban desnudos, se visten de lino fino,
los que estaban sucios, resplandecen.
Los que estaban en prisión, han quedado en libertad,
los que estaban encadenados, se regocijan;
los que luchaban en este país
están dispuestos a la paz.
Un Nilo más alto ha nacido de su fuente,
para refrescar los corazones del pueblo.
Las viudas, sus casas permanecen abiertas, dejan entrar a los vagabundos;
las rameras gritan de alborozo

y entonan sus cantos de júbilo,
[…]
Los niños que nacen serán afortunados,
[pues] el que engendra generaciones y generaciones
es el rey para siempre.
Los barcos, se regocijan en la corriente, no necesitan amarras:
atracan con velas y remos.
Están saciados de alegría desde que se dijo:
«¡El rey del Alto y el Bajo Egipto, Heqamaatre,
vuelve a llevar la corona blanca!
¡El hijo de Re, Ramsés,
ha recibido el trono de su padre!»
Todo el doble reino le dice:
«¡Magnífico es Horus en el trono de su padre Amón-Re,
el dios que le envía, el protector
de este rey, que conquista cada país!»

Así se celebra la coronación de Ramsés IV, y en el himno a Merenptah se afirma además que el *maat*, el orden correcto ideal de la sociedad y la naturaleza, ha vuelto y ha triunfado sobre la injusticia, de forma que, como se dice al final, «se vive en la alegría y la admiración». Se espera del faraón que repita lo hecho por el dios de la creación y devuelva al mundo a su estado primigenio ideal. En sus títulos se le designa como «Dios», las representaciones le elevan una y otra vez a la esfera de los dioses y el egipcio espera de él la eficacia de una divinidad.

En su encuentro con la monarquía egipcia, la antigua egiptología todavía estaba demasiado influida por los autores antiguos, para quienes el faraón era un déspota oriental entre muchos otros, que hacía erigir pirámides para su glorificación, o un conquistador helenístico del mundo, como aparece en la *Leyenda de Sesostris*. Solo en 1902 destacó claramente Alexandre Moret el *Carácter religioso de la monarquía egipcia* y, con ello, inició la discusión aún

abierta sobre la «divinidad» del faraón. Esta ha girado reiteradamente en torno a las «dos naturalezas» del rey, pues junto a su naturaleza divina no se debe pasar por alto la humana, de la que ya hemos hablado. Georges Posener ha subrayado de nuevo esta naturaleza humana en su estudio publicado en 1960 (véase la bibliografía), mientras que otros autores se limitan completamente al aspecto divino.

La popular pero desafortunada denominación de «rey dios», que ya acuñó Moret («le roi-dieu»), pone de relieve el aspecto divino de una forma excesivamente indiferenciada. El faraón es un hombre, pero su función es divina, o, dicho de otra forma: es un hombre en el rol de un dios. Pero también es sacerdote, es servidor de los dioses, les representa ante toda la humanidad. A esto hay que añadir que, en Egipto, cada hombre puede convertirse en «dios» —a los muertos se les considera en general «dioses», porque tras la muerte todos habitan en la misma esfera del más allá, como los «auténticos» dioses. Se han formulado hipótesis según las cuales la palabra egipcia para «dios» (*netjer*) inicialmente solo había designado al rey muerto; pero lo especial del faraón es que, a diferencia de los demás hombres, es ya dios como ser vivo, el «dios sobre la tierra», por así decirlo.

Por consiguiente, es difícil definir el carácter divino del rey egipcio y lo mejor es partir de los textos y representaciones originales de la época faraónica. Estos nos revelan muy distintas formas de relación del rey con el mundo de los dioses: 1. el faraón es un dios; 2. el faraón es hijo de un dios; 3. el faraón es la imagen de un dios; 4. el faraón es «amado» o «inspirado» por los dioses. En los títulos «oficiales» solo aparecen los dos primeros atributos, los otros dos se reflejan ante todo en los sobrenombres. El amor (*merut*) y la gracia (*hesut*) de los dioses que irradian al

faraón caracterizan la particular relación de confianza existente entre ellos; con frecuencia se pone de relieve que un dios o una diosa «aman más» al rey actual que a todos sus predecesores.

En la IV dinastía, Djedefre, el sucesor de Keops, es el primer rey que lleva el título «Hijo de Re», es decir, del dios-sol. Otros sobrenombres posteriores también caracterizan al faraón como hijo de Amón, de Ptah y de muchos otros dioses y diosas, y en las inscripciones, las divinidades más diversas se dirigen a él como «mi hijo» o «mi querido hijo». El mito de la ascendencia divina del faraón muestra que debe considerársele concretamente «hijo» de la divinidad solar, que lo engendró, como ya atestigua el Papiro Westcar del Imperio Medio sobre los primeros reyes de la V dinastía. Pero cuando en la época de los ramésidas se dice que el rey es «hijo de Seth» —un dios que, en el mito, no tiene ningún hijo—, se quiere indicar con ello una identidad general: en la naturaleza guerrera del faraón se manifiesta su identidad con el violento y guerrero dios Seth, y la expresión «hijo de Seth» no quiere decir otra cosa que «es como Seth» o «es un Seth» (cuando lucha contra los enemigos). A este nivel de comparación se refieren, sin duda, los nombres personales no reales «hijo del dios/de la diosa X» o «hija de X», que en el Imperio Antiguo no se dan, pero que se prodigan en el Imperio Medio. A este respecto sigue siendo discutible qué significado religioso tiene el que unos padres no reales llamen a su hija «hija de Amón».

La denominación «imagen de dios» solo se aplica a todos los hombres en la *Enseñanza para Merikare* (como en el *Génesis*), pero después se limita al rey. En el Imperio Antiguo no se da en ningún caso. En la XIII dinastía se

convierte en una nueva definición del faraón en cuanto «imagen viva del [dios-solar] Re sobre la tierra» y en el Imperio Nuevo y en la época tardía se utiliza en las más diversas variaciones. Los egipcios disponían de unos veinte conceptos para «imagen» con los que se podían expresar matices más sutiles, de manera que «imagen» también puede significar símbolo, estatua, imagen de culto. En los títulos oficiales, este aspecto del faraón ya está incluido en la definición de «Hijo de Re». En las inscripciones se emplean una y otra vez «hijo» e «imagen» paralelamente; por ejemplo, Amenofis III es para Amón-Re «mi querido hijo, que ha surgido de mis miembros; mi imagen, que he colocado sobre la tierra» (Urk. IV 1676). El hijo terreno es igual al padre divino en todos los sentidos —en su forma, en sus acciones, en su naturaleza, pero también en posición social, en el rango que ocupa. Por el contrario, en el período de los ramésidas muy rara vez está atestiguada la definición de «representante» de un dios, posiblemente porque se veía en ella una disminución de categoría.

El dios puede actuar sobre la tierra a través del faraón de igual manera que a través de sus imágenes de culto y de los animales sagrados. Los textos van acentuando este aspecto hasta llegar a una identificación completa del rey con los dioses, de forma que, en la *Instrucción lealista* del Imperio Medio, Amenemhat III es denominado sucesivamente Sia, Re, Hapi, Jnum, Bastet y Sejmet; así pues, también se le equipara a deidades femeninas. Sin embargo, no estamos ante una «encarnación» de los dioses en el rey, sino que en el contexto de toda la eulogía del rey se revela que el faraón, en su rol de alimentador de Egipto, es un Hapi (inundación del Nilo) para los hombres, como padre del país es un Jnum (que da forma a los hombres con un torno de alfarero), en su cólera es como la terrible Sejmet y en su benevolencia como

Bastet pacificada, lo mismo que en la lucha es el dios de la guerra Montu. Estos nombres de dioses expresan a la manera de palabras clave los roles que el faraón desempeña sobre la tierra.

En el mismo plano están las caracterizaciones y representaciones del rey como animal. Desde el comienzo de la época histórica los animales reales más importantes atestiguados son el león, el toro y el halcón. Más tarde hay que añadir las formas híbridas de la esfinge y el grifo; este reúne la condición del faraón en cuanto león y halcón. El toro encarna para los egipcios no solo la fertilidad, sino también y, ante todo, el poderío. Por eso, a Osiris se le denomina el «Toro de Occidente» y a otros dioses «Toro del Cielo». En las escenas triunfales que, en el Imperio Nuevo, se representan a menudo sobre escarabeos o escarabeidos, el rey aparece caminando solemnemente como un toro sobre un enemigo que yace en el suelo, pero como triunfador también puede adoptar forma de león, esfinge o grifo, e incluso el caballo figurará entre estos animales reales intercambiables.

Con todo, es la condición de halcón del rey la que siempre se pone de relieve tanto en las inscripciones como en las representaciones. Desde el comienzo de los tiempos históricos se considera al faraón como Horus con forma de halcón; sus títulos comienzan con el nombre de Horus y se le ve como el «Halcón en el palacio», esto es, como Horus sobre la tierra. Kefrén introdujo el conocido tipo de estatua del rey protegido por el halcón Horus, que permanece con distintas variaciones hasta el final de la época faraónica. Incluso a Nectanebo II no solo se le representa bajo la protección del halcón (estatua en Nueva York), sino que se le venera como «el Halcón». Entre las representaciones, el tipo de estatua del «rey con ropaje de halcón» atestigua de forma

especialmente impresionante cómo el faraón incorpora la naturaleza de halcón de Horus —las estatuas muestran por delante la figura del rey con su ornato y, por detrás, las alas del halcón; el mismo aspecto del faraón se expresa menos resueltamente en los numerosos atributos de halcón que pertenecen a su ornato. Ramsés II suele representarse en su forma divinizada con cabeza de halcón, pero en este caso no se alude a Horus, sino a la divinidad solar, Re-Harajtis.

Con ninguna otra divinidad se compara al rey egipcio tan frecuente y completamente como con Re. En las tres primeras dinastías apenas se destaca entre los demás, pero en la IV dinastía cobra súbitamente una significación predominante y en la V dinastía cada rey erige junto a su pirámide un santuario a Re. Djedefre, hijo y sucesor de Keops, define la relación entre el rey y la divinidad solar cuando adopta el título «Hijo de Re», que en el futuro llevarán todos los reyes. Sus sucesores escogen nombres reales que expresan atributos de Re y también en los sobrenombres se parafrasea la estrecha relación del faraón con Re de maneras muy distintas; desde los «Textos de las Pirámides» el dios-sol es, además, la figura divina dominante en el más allá del faraón.

En el Imperio Medio se acumulan los epítetos que describen al faraón como «rey solar» —«El disco solar de los hombres, que expulsa la oscuridad de Egipto», «Sol de los países extranjeros» o «El que ilumina las Dos Tierras». Pero el punto culminante de la monarquía «solar» lo constituye el Imperio Nuevo, que en textos como la «Letanía Solar» aspira a alcanzar una identidad absoluta del rey muerto con el sol. Esta identidad tiene tres aspectos: «Yo soy tú, tú eres yo, tu alma (*ba*) es mi alma, tu camino es mi camino por el mundo inferior» dice el faraón a Re. Esta identidad del

faraón con el sol que cada mañana, renovado y nacido de nuevo, asciende otra vez del mundo inferior, del reino de los muertos, proporciona la garantía más segura de la continuación de la vida en el más allá. Por consiguiente, la decoración de las tumbas en el Valle de los Reyes está dominada por el periplo nocturno del sol en el mundo inferior y por todas partes encontramos representaciones del dios solar en su barca o en forma de disco.

Aún en vida, el rey ya aspira a identificarse con el dios solar y, desde Amenofis II, se hace aclamar por sus funcionarios «¡Eres Re!». Amón, el «Rey de los dioses», dice a Amenofis III: «Te he designado Re de las dos orillas [Egipto]». Parece que este rey es el primero que pone su nombre en el disco solar y, con ello, documenta también gráficamente su asimilación a la divinidad solar.

Evidentemente, es este aspecto solar del faraón el que desde Amenofis III conduce a la veneración del rey vivo como dios. Pues si bien el faraón está desde el principio rodeado de rituales que sobre todo se celebran a su ascenso al trono y en su fiesta de aniversario (la fiesta de Sed), en realidad solo es objeto de culto después de su muerte, que le convierte en un dios, precisamente en Osiris. Pero, por primera vez, encontramos ahora el fenómeno de que el faraón presente ofrendas ante su propia imagen divinizada. El lugar preferido de este culto es Nubia, la tierra del sol y del oro, que, desde Egipto, es la región más próxima a la salida del sol. Allí construye Amenofis III el templo doble de Soleb y Sedeinga para su propio culto y el de su esposa Teye; Tut-anj-amón sigue su ejemplo en Faras y Ramsés II construye, además del templo doble de Abu Simbel, una serie de templos en la lejana Nubia para hacerse adorar allí como rey solar. En su imagen de culto, a la que él mismo realiza ofrendas, está representado con cabeza de halcón y

con el disco solar (al lado también con cabeza humana y el disco solar), y de esa forma el rey se eleva plásticamente a dios solar.

El culto al rey vivo está relacionado ante todo con estatuas colosales que reciben sus propios nombres de culto y encarnan un aspecto independiente y divino del faraón. Sus nombres también aparecen sobre escarabeos, pero en el arte menor de los sellos la divinización suele expresarse representando al rey en la barca sagrada que a partir del período de Amarna es sustituida por una silla de manos. En la procesión, el faraón es transportado como las imágenes de los dioses a hombros de criaturas divinas o humanas, adornado con todos los atributos de la realeza. Como el sol, basta con su «aparición» para que actúe sobre la marcha del mundo. En la barca sagrada, su imagen puede ser sustituida por su nombre; en las escenas de la procesión con frecuencia es anónimo.

Los egipcios consideraban completamente real la naturaleza solar del faraón. Como el sol, «ilumina» Egipto con los monumentos que erige por todo el país. «Has erigido magníficas estatuas en mi templo, has iluminado Karnak con obras de la eternidad, como el sol, cuando resplandece por la mañana», dice Amón en la gran sala de las columnas de Karnak a su «querido hijo» Sethi I. Además, las construcciones del faraón relucen por todo el país, Egipto está «inundado» del resplandor que irradian sus templos, al tiempo que «su ánimo es festivo». Los brillantes colores de los relieves del templo, el dorado de las puntas de los obeliscos y otros elementos constructivos, las magníficas piedras perfectamente pulidas de las estatuas —todo ello contribuye a este brillo del «rey solar». Como la luz creadora, da forma al mundo y hace que se ilumine para sus súbditos.

Y de la misma forma que los rayos de luz expulsan la oscuridad, donde él aparece expulsa a los enemigos de Egipto. Su imagen, colocada en los muros exteriores de los templos o en las canteras, tiene efecto protector y mantiene alejados a los poderes de las tinieblas. La misma virtud se supone que tiene su imagen en los escarabeos y en otras obras de arte menor. En el Imperio Nuevo se le representa y elogia como arquero certero, pues igual que el sol «dispara» sus rayos y expulsa a todos los enemigos, el faraón, embistiendo en el carro de guerra, lanza sus flechas que nunca fallan.

El sentido más profundo que determina este poder «solar» del faraón se explica claramente en un texto de Thutmosis III: el país debe ser «como si [el propio] Re fuera rey en él» (Urk. IV 1246) o, más sencillamente, «como en el tiempo de Re», cuando el dios solar mismo aún reinaba sobre la tierra, o «como en la creación», cuando dio existencia al mundo. De ahí se desprende que el faraón, al actuar y obrar como el sol, repite los hechos del dios de la creación, elimina la turbiedad que se ha introducido desde la creación, devuelve al mundo a su perfecto estado original. Desempeña el papel del dios de la creación sobre la tierra. En una inscripción en Tanis, Ramsés II se llama «El que funda el mundo de nuevo, como en la creación» y en la estela de la restauración, con la que acaba el período de Amarna, se dice del joven Tut-anj-amón: «ha expulsado… la confusión, de forma que el orden [*maat*] permanece en su lugar. Hace de la mentira algo repugnante, de forma que el mundo es como en la creación». De ahí la esperanza en que, a cada ascenso al trono, todo el mal desaparecerá, y que el mundo será perfecto de nuevo.

Esta ideología real representa un ideal, pero la influencia de este, a su vez, se deja sentir en la realidad dé la historia

del antiguo Egipto. Muchas de las campañas que se nos han transmitido no se originaron por necesidades políticas o económicas, sino que simplemente eran una «derrota del enemigo» ritual a manos del faraón, que tras el comienzo de su reinado debía aparecer sin tardanza como triunfador sobre poderes enemigos y así cumplir su función. Por eso tenemos constancia de tales demostraciones militares en el caso de reyes pacíficos como Hatshepsut y Ajenatón.

Otro medio de vencer a los poderes enemigos es la caza, pues los animales cazados y muertos son considerados enemigos del faraón. En las representaciones, la caza y la lucha aparecen al mismo nivel, por ejemplo, en la arqueta de Tut-anj-amón, donde solo varía la aglomeración de «enemigos» humanos o animales, mientras que la gran figura del faraón disparando desde el carro de guerra, acompañado de sus soldados, permanece invariable. En un lado de un anillo de Amenofis II conservado en el Louvre se ve al faraón luchando contra sus enemigos, mientras que, en el otro, está matando a un león. Asimismo, la famosa caza de toros salvajes de Ramsés III en el extremo meridional del pilón de Medinet Habu tiene su equivalente en el extremo norte en una escena de guerra. En el marco de las «escenas de tributos», que en realidad documentan el comercio con el extranjero, con frecuencia son conducidos ante el rey animales exóticos, como elefantes, jirafas y osos. Su representación subraya el dominio del faraón hasta las regiones más distantes del mundo ordenado, pero en los jardines zoológicos de la corte también había animales verdaderos para cumplir la misma función con su presencia.

Igual que la gran figura del faraón domina las representaciones egipcias de lucha y caza, los textos le describen como «más impresionante que millones de soldados» o «una muralla para su ejército» y prácticamente

solo hablan de sus acciones, sin mencionar los nombres de los generales o de otros jefes subordinados. Ramsés II presenta la batalla de Qadesh como si él solo, con la única ayuda de su dios Amón, hubiera mantenido en jaque a los hititas y sus aliados, después de que su ejército fracasara y se dejara encerrar en una emboscada. Pero esta estilización de lo ocurrido, totalmente coherente con la ideología real egipcia, fue para él la base de una política de paz muy real, que superó la confrontación de las grandes potencias de entonces y, tras largas negociaciones, condujo a un tratado de paz e incluso a una alianza matrimonial —todo ello, sin duda, contra la fuerte oposición de un sector belicoso que no podía renunciar tan deprisa a su imagen de los «miserables asiáticos» como enemigos.

También forma parte de la ideología real el que el faraón no haga guerras ofensivas o de conquista, sino que siempre responda a provocaciones y «rebeliones» de sus enemigos. Ramsés II solo ataca a «los que han violado sus fronteras» y la fórmula: «Llegaron para anunciar a Su Majestad: el miserable país de Kush está a punto de sublevarse» expresa un motivo de guerra típico. En oposición dialéctica a esta aversión a las guerras ofensivas aparece la frecuente fórmula de que el rey «amplía las fronteras de Egipto»; aquí actúa otra exigencia ideológica, el motivo de la «ampliación de lo existente» (nos detendremos en ello más adelante). Por lo menos desde el Imperio Medio, el faraón reclama por entero el dominio del mundo, «todos los países, incluso los extranjeros» están subordinados a él, y en el Imperio Nuevo se puede hablar de un imperio egipcio que incluye Palestina, Siria, el Líbano y gran parte del Sudán actual. El dominio mundial del faraón se suele parafrasear en términos míticos —llega al sur hasta el «cuerno de la tierra» y al norte hasta las tinieblas primigenias o los soportes del cielo, de forma

que abarca todo el mundo ordenado hasta los límites de la creación. En una sencilla fórmula, el rey es «Señor de lo que circunscribe el disco solar».

Señor de la guerra y señor constructor, estos son los dos aspectos más importantes del faraón en su actividad histórica. Entre sus títulos se menciona constantemente la construcción de «monumentos» (*menu*): edificios, estelas, obeliscos, estatuas, pero también puede tratarse de una nueva residencia real (Ajenatón) o de obras de arte menor. Erigir tales «monumentos» es un deber especial del rey, al tiempo que forma parte de su rol de dios creador sobre la tierra. Para cumplir este papel, el rey empieza, siempre que sea posible, inmediatamente después de su ascenso al trono, grandes planes de construcción, de forma que también poseemos un número asombroso de monumentos erigidos en reinados relativamente breves. Ramsés II, que reinó durante más de sesenta y seis años, nos ha dejado solo de su primer año de gobierno tres grandes inscripciones monumentales, al mismo tiempo que empezaba la construcción de varios templos grandiosos: Abidos, Abu Simbel, el Rameseo, además de la ampliación del templo de Luxor, la terminación de la gran sala hipóstila de Karnak, la construcción de una tumba colosal en el Valle de los Reyes y de todas las estelas y estatuas que forman parte de esos monumentos. Y todo ello al mismo tiempo que organizaba sus campañas contra los hititas, antes de que empezaran a dejarse sentir los efectos de su política de paz.

En el Imperio Antiguo conocemos proezas semejantes del rey Snefru, que mandó construir tres grandes pirámides, además de varias pequeñas, y en el Imperio Nuevo aparece Amenofis III como el gran señor constructor, que, aparte de otros proyectos, hizo erigir un número increíble de estatuas de reyes y dioses, entre ellas más de setecientas de la diosa

Sejmet. Pero no en todos los reinados era posible semejante tensión de las energías del país. Muchos reyes se contentaron con una «construcción de monumentos» más bien simbólica añadiendo inscripciones a edificios y obeliscos ya existentes, o simplemente cambiando los cartuchos de sus predecesores para atribuirse los monumentos; tales «usurpaciones» no se consideraban un acto hostil, sino completamente legítimo y en consonancia con la ideología real.

Su función de creador obligaba a cada rey a construir algo nuevo, a superar lo hecho por sus predecesores, de la misma forma que «ampliaba las fronteras» en las campañas. La concepción de los templos egipcios se presta a esta misión, pues, a diferencia del templo griego, nunca queda concluido, sino que puede ampliarse repetidamente. Los elementos del templo axial —salas hipóstilas, patio, pilón, puertas, pueden multiplicarse cuanto se desee. Por lo tanto, un rey puede erigir nuevos templos, pero también añadir nuevos elementos a los ya existentes. En el recinto de Karnak se ha construido durante más de dos mil años. Yo describo este empeño de añadir algo nuevo como la regla de la «ampliación de lo existente».

Sin duda, esta regla ya regía en el Imperio Antiguo y determinó el desarrollo de la pirámide; desde el Imperio Medio forma parte del programa de gobierno de cada rey egipcio. El autor de la *Enseñanza para Merikare* desea un sucesor que le supere y «acreciente lo que he logrado» e incluso del joven Tut-anj-amón se dice «excedió lo alcanzado desde el tiempo de los predecesores». En la misma inscripción que contiene esta fórmula, el rey dispone que el número de varas para transportar la imagen del dios Amón en las procesiones se eleve de once a trece y para la imagen de Ptah de siete a once. También en estas medidas se cumple

la «ampliación de lo existente», lo mismo que en la multiplicación de las ofrendas o en la adición de nuevos días de fiesta para los dioses.

Pero es en las construcciones donde se ve con mayor claridad la ampliación sistemática y meditada. Junto a los templos, se puede citar como ejemplo el desarrollo de las tumbas en el Imperio Nuevo. Los recintos más antiguos, todavía modestos, en el Valle de los Reyes solo tienen cámaras pequeñas, pero de rey a rey van creciendo en tamaño y riqueza decorativa hasta los «palacios funerarios» de la época de los ramésidas, que alcanzan más de cien metros de profundidad en piedra caliza y están completamente decorados con relieves pintados. La planta y la decoración muestran una constante ampliación y multiplicación —se incrementa el número de habitaciones y, en ocasiones, también el de columnas; se modifican las medidas, se introducen nuevos motivos decorativos. Paralelamente, los sarcófagos reales también muestran una tendencia a formas cada vez mayores y a una decoración más rica.

Esta ampliación constante condujo a unos límites que hoy conocemos como los «límites del crecimiento». Al comienzo de la XX dinastía, la tumba real se había hecho tan gigantesca que no pareció posible, o conveniente, seguir agrandándola. En esta situación, Ramsés IV abrió nuevos caminos emprendiendo la necesaria ampliación en las dimensiones. Renunció a las columnas, a parte de las cámaras y de la decoración e hizo la tumba en conjunto más pequeña; a cambio, los corredores ganaron en anchura y altura, de forma que la función de representación del conjunto resultó más incisiva. Así se extendieron otra vez los límites y prosiguió el desarrollo.

La dinámica de este proceso obedece a la profunda convicción de los egipcios de que todo lo vivo exige constantemente la renovación, la regeneración. Esto ocurre anualmente en las grandes fiestas, en las que el faraón desempeña un papel vital. Cuando, después del período de Amarna, su residencia se establece permanentemente en el norte (Menfis y el Delta oriental), acude cada año a Tebas para tomar parte en la fiesta de Opet, la gran procesión de barcas de los dioses que iba de Karnak a Luxor y después regresaba. En la fiesta del dios Min también se renovaba el ascenso al trono del rey y se soltaban pájaros en todas direcciones para anunciar a todo el mundo la renovación de su mandato.

Pero la fiesta real más importante era la fiesta de Sed, a la que se suele denominar de forma poco afortunada «jubileo». Atestiguada desde el principio de la historia, expresa la idea de que el poder y el gobierno deben renovarse radicalmente en cada generación; además, se convirtió en el símbolo de toda renovación, también en el más allá. Por ello, la mayoría de las fiestas de Sed que se representan o mencionan en las fuentes se deben entender solo como esperanza y deseo, sin relación con una fiesta celebrada realmente. Con independencia de la duración de su mandato, el faraón debía celebrar «millones» o «cientos de miles» de fiestas de Sed, incluyendo las de su existencia en el más allá. Aparte de algunas excepciones especiales, la fiesta real tenía lugar cada treinta años de gobierno, es decir, cuando había transcurrido una generación, y después se repetía a intervalos más breves de tres o cuatro anos.

Sabemos que Amenofis III celebró tres fiestas de Sed en su palacio de El-Malqata (Tebas occidental), pues están atestiguadas por innumerables comunicaciones escritas al palacio, series especiales de estatuas y representaciones

fechadas (tumba de Jeruef). Del largo gobierno de Ramsés II conocemos catorce fiestas de Sed, en cada caso «proclamadas» por altos funcionarios; pero aquí nos faltan testimonios concretos como en El-Malqata, pues los palacios de los reyes egipcios están mucho peor conservados que sus tumbas y templos. También de Ramsés III conocemos solo los preparativos de la fiesta y podemos suponer que poco después de su primera celebración fue asesinado.

Donde está representado más detalladamente el ritual de la fiesta es en la serie de escenas de Niuserre (V dinastía) y de Osorkón II (XXII dinastía), además de en el «Papiro Dramático del Rameseo», que se relaciona con la fiesta de Sed de Sesostris I. Los aspectos más importantes son, por un lado, el enterramiento de una estatua que personifica al rey ya envejecido y, por otro, la repetición del ascenso al trono y coronación del rey «rejuvenecido», que en una carrera ritual ante los dioses demuestra su fuerza física. En El-Malqata incluso se ha descubierto la tribuna con treinta (!) escalones, sobre la que Amenofis III presidía la fiesta de Sed en un trono.

Todavía es objeto de discusión si esta fiesta sustituyó originalmente al sacrificio ritual del rey. En cualquier caso, aquí vuelve a ser visible la naturaleza humana del faraón. Su fuerza interior se agota con el tiempo y es necesaria una renovación completa para que no se hunda el orden del Estado y la naturaleza. El mito de la «Destrucción del género humano», del período de Amarna, describe la tragedia de un monopolio del poder envejecido y rígido. Es el dios-sol, Re, que al principio todavía gobierna directamente sobre la tierra a hombres y dioses, quien resuelve esta crisis de la creación, pues «Su Majestad había envejecido», y en esta situación los hombres se rebelan contra él y deben ser

castigados cruelmente con el «ojo» de fuego del dios solar. Este rescata a parte de la humanidad (se trata de la versión egipcia del diluvio), pero renuncia a seguir gobernando la tierra y se hace elevar al cielo por la vaca cósmica. De esta forma, también Re se ve obligado por una rebelión y experiencias dolorosas a dejar el poder a una generación más joven. <

No tenemos testimonio de una «dimisión» semejante a la que describe el mito. Con la idea de la fiesta de Sed, del ritual de renovación, se hizo superflua. Además, la institución del correinado cuidó en muchos casos de que se realizara la oportuna transición de una generación a otra. El último ramésida, el envejecido Ramsés XI, intentó salvar el Estado, ya sacudido por la crisis, decretando una «era de renacimiento» que, en cualquier caso, no le sobrevivió y no pudo impedir el fin del Imperio Nuevo. Para demostrar que toda la naturaleza se renueva con la monarquía, se registran crecidas del Nilo particularmente altas en los años en que se celebraron fiestas de Sed; la piedra de los anales de Palermo ya indica una crecida récord para la fiesta de Sed celebrada por Den en la I dinastía y Amenofis III intenta alentar la misma ficción (tumba de Jaemhat). ¿Manipulación de la historia? De la misma forma que el arte egipcio presenta una imagen ideal del hombre, los anales egipcios trazan una imagen ideal de la historia en la que no ocurre lo fortuito, sino lo necesario.

La armonía entre el Estado y la naturaleza, que hoy constituye un problema tan grave, nunca fue cuestionada en el antiguo Egipto, pese a ocasionales catástrofes naturales. Pero el Estado era idéntico al faraón. Este ha incorporado sus construcciones a la naturaleza y la ha modelado sin violentarla; incluso las gigantescas pirámides parecen parte

de la naturaleza. La naturaleza y el Estado reposan sobre la misma base del *maat*, que deben respetar todas las clases sociales, incluso la monarquía. En él se basan no solo la justicia y la verdad, sino también la vida cósmica y social. Como los dioses, el faraón recalca constantemente que «vive del *maat*», es decir, que observa este principio; la misma idea se representa en escenas como «la ofrenda de Maat»: el rey ofrece a los dioses una pequeña figura de la diosa Maat agachada, con el ideograma de la pluma sobre su cabeza.

En el aspecto social, el principio del *maat* debe impedir que se cometan injusticias con los débiles, y aquí también es un principio del justo equilibrio. El deber del rey es imponerlo sobre las fuerzas opuestas y la «ley natural del más fuerte». La *Enseñanza para Merikare* ya dice que los monarcas fueron instituidos «para reforzar la espalda del débil» y como ejemplo de perjudicados sociales se cita siempre a las viudas y los huérfanos, que deben estar particularmente protegidos por el Estado. En el derecho, el faraón no aparece como juez ni se le dirigían apelaciones formales, pero sin su aprobación no se podía ejecutar sentencias corporales, ya se tratara de ejecuciones o de la mutilación de nariz y orejas.

La capacidad de la monarquía para renovarse y modificar lo existente constituyó un contrapeso a la burocracia e impidió que el Egipto faraónico se convirtiera en un Estado administrativo puro. También pudo impedirse hasta una época relativamente tardía el surgimiento de un clero influyente, pues el rey nombraba a los sumos sacerdotes y evitó así que el cargo fuera hereditario en este rango. Por otra parte, el gran poder del faraón estaba vinculado al principio universal del *maat* y no podía desembocar tan fácilmente en el despotismo y la arbitrariedad. Con sus instrumentos de poder e invocando al *maat*, Ajenatón llevó

a cabo una transformación temporal del Estado e instituyó uña nueva religión, pero la religión tradicional demostró ser más fuerte y el rey monarca no consiguió imponer su reforma, que no le sobrevivió.

La obligación de mantener el equilibrio social no impidió a la monarquía egipcia separarse claramente del resto de la humanidad, para lo que podía apelar a su aspecto divino. Además de templos para el culto real y de textos funerarios reales, desarrolló la tumba en forma de pirámide, a la que, aparte del rey, solo tenía derecho la reina. Tras el Imperio Antiguo, una primera ola «democratizadora» puso muchos de estos privilegios a disposición de todos, pero hasta el comienzo del Imperio Nuevo la pirámide siguió siendo exclusivamente el tipo de tumba real. Solo entonces fue abandonada por la monarquía y, a partir de entonces, la adoptaron los funcionarios como forma constructiva «permitida». Para el nuevo tipo de tumba real excavada en la roca en el Valle de los Reyes se compusieron textos funerarios especiales, los «libros del mundo inferior», que hasta el final del Imperio Nuevo estuvieron reservados a los reyes.

Además, se desarrolló un sistema todavía más complejo de medidas «reales», que solo se utilizaban en la tumba del faraón. En cuanto a las formas escultóricas, la más común es la esfinge, cuya utilización fuera de la casa real era impensable, pues representa al faraón en su aspecto divino, como un guardián con forma de león y triunfador.

Con la aparición de nuevas formas e ideas vemos cómo la monarquía toma la iniciativa constantemente, mientras que los funcionarios la siguen con cierto retraso. Así ocurrió en la escultura, las tumbas y los sarcófagos, pero también en la literatura religiosa y en muchos otros aspectos. Incluso el

culto a los animales, más tarde tan popular, parece haber tenido sus comienzos en la corte. Por lo tanto, el faraón es constantemente el motor del desarrollo histórico.

Estamos ante una institución que no solo es una de las más antiguas, sino también una de las más duraderas de la historia humana. Se mantuvo durante más de tres mil años sin que nunca fuera cuestionada seriamente. De forma asombrosa, todos los reyes extranjeros fueron integrados a lo largo de más de mil años y transformados en «verdaderos» faraones. Todavía el emperador Trajano danza en las representaciones del templo de Esna ante las divinidades egipcias y cumple así el necesario papel religioso del faraón como intermediario entre el mundo de los hombres y el de los dioses. Aunque en épocas de una monarquía débil los egipcios acudieron a otras criaturas intermediarias, adoraron a animales sagrados y a muertos divinizados o se dirigieron directamente a los dioses, esta función religiosa del faraón permaneció hasta la victoria del cristianismo.

El siempre problemático gobierno de los hombres sobre los hombres halló aquí una forma que, pese a su enorme poder, no condujo a la opresión. En el antiguo Estado egipcio se podían desenvolver fuerzas creadoras y productivas a las que debemos las grandes proezas de esta cultura. El faraón desempañaba un papel claramente definido que despertaba esas fuerzas creadoras: debía obrar sobre la tierra como dios creado y, de esa forma, superar la deficiencia humana con su naturaleza divina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

J. Assmann, *Der König als Sonnenpriester*, Glückstadt, 1970.

J. Assmann, «Krieg und Frieden im alten Ägypten: Ramses II. und die Schlacht bei Kadesch», *Mannheimer Forum*, 83/84, 1983, 175-231.

W. Barta, *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierendes Königs*, Berlín, 1975.

J. von Beokerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Berlín, 1984.

E. Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches, I (Die Phraseologie)*, Berlín, 1970.

M-A. Bonhéme y A. Forgeau, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, París, 1988.

H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs, Wiesbaden*, 1964, 2.ª ed., 1986.

W. Decker, *Sport und Spiel im Alten Ägypten*, Munich, 1987.

H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948, reimpreso en 1978. [Hay ed. cast.: *Reyes y dioses*, Madrid, Alianza Editorial, 1988[3].]

H. Goedicke, *Die Stellung des Königs im alten Reich*, Wiesbaden, 1960.

N. Ch. Grimal, *Les termes de la propagande royales égyptienne de la XIXe dynastie à la conquête d'Alexandre*, París, 1986.

L. Habachi, *Features of the Deification of Ramesses II*, Glückstadt, 1969.

E. Hornung, «Pharao ludens», *Annales Eranos*, 51, 1982, 479-516.

E. Hornung, *Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen*, Zurich y Munich, 1982, 1990. 5.ª ed.

E. Hornung y E. Staehelin, *Studien zum Sedfest*, Ginebra, 1974.

H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, Glückstadt, 1939.

O. Keel, «Der Pharao als "Volkommene Sonne"», *Scripta Hierosolymitana*, 28, Jerusalén, 1982, 406-512.

K. A. Kitchen, *Pharaoh Triumphant. The Life and Times of Ramesses II*, Warminster, 1982.

— *Léxikon der Ägyptologie III*, Wiesbaden, 1980, 461-664.

R. Moftah, *Studien zum ägyptischen Königsdogma in Neuen Reich*, Mainz, 1985.

A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902.

Hugo Müller, *Die formalle Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige*, Glückstadt, 1938.

G. Posener, *De la divinité du Pharaon*, París, 1960.

A. Radwan, «Zur bildlichen Gleichsetzung des ägyptischen Königs mit der Gottheit», Mitteilungen des Deutschen Archaolog. Instituís, Abt. Kairo, 31, 1975, 99-108.

A. Radwan, «*Einige Aspekte der Vergóttlichung des ägyptischen Königs», Ägypten - Dauer und Wandel*, Mainz, 1985, 53-69.

S. Ratie, *La Reine - Pharaon*, París, 1972.

P. Vernus y J. Yoyotte, *Les Pharaons*, París, 1988.

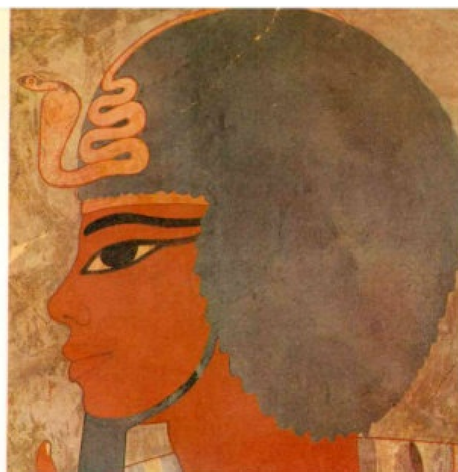
A. B. Wiese, *Studien zum Bild des Königs au Skarabäen und verwandten Siegelamuletten*, Friburgo y Góttingen, 1990.

D. Wildung, *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewusstsein ihrer Nachwelt*, I, Berlín, 1969.

D. Wildung, «Göttlichkeitsstufen des Pharao», *Orientalistische Literaturzeitung*, 68, 1973, 549-565.

NOTAS

[1] «donna» = mujer, «padrona» = señora o dueña, «femmina» = mujerzuela (en su acepción despectiva y «*signora*» = señora o ama [N. del T]. <<



EL HOMBRE EGIPCIO

SERGIO DONADONI
y otros



Índice